

教育部哲学社会科学重大项目成果

汉代易学

◎ 刘玉建 著

齊魯書社

序

《周易》未遭秦焚，入汉后由淄川人田何传之，武帝时，立五经博士，杨何被立为《易经》博士，至宣帝、元帝年间，田何所传之《易》“有施、孟、梁丘、京氏列于学官”。而民间此时又出了费直与高相“两家之说”。费直《易》为古文，无师承，其学“亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经”。田何所传之今文《易经》，终两汉皆居官学地位。但任何事物都是盛极必衰，一门学问亦如此。据《汉书·艺文志》：“古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体，玩经文而已，是故用日少而畜德多。三十而五经立也。后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义，而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体；说五字之文，至于二三万言，后进弥以驰逐，故幼童守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽。此学者之大患也。”据桓谭《新论》说，当时的秦近君能说《尧典》，篇目“尧典”二字说至十余万言，解说“曰若稽古”四字用三万言。此时对《尚书》的研究已达如此繁琐的程度。

受此风气影响，研《易》也有如此情况。据《史记·儒林传》记，《易》自孔子经六传至汉代田何，又经两传至杨何，杨何被汉武帝立为《易经》博士。而到了宣帝、元帝年间，能通一经的人不但可以免去徭赋，还可以做官，像鲁人周霸、莒人衡胡等都以

治《易》而做了官。于是，人们把治《易》当作晋身之阶，在传习中不断加入自己的标新立异之见，如《汉书·儒林传》中已讲到蜀人赵宾“持论巧慧，《易》家不能难，皆曰‘非古法也’”。故《汉书·儒林传》曰：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者寔盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”但总的来看，汉初之人还是重视经义的，《易经》卦爻辞的本义皆有师承而未失传，像丁宽作《易说》只有三万言，仅“训诂举大谊”而已，尚保持着“存其大体，玩经文而已”的淳淳之风。但到了东汉末，五世家传孟喜《易》学，被清人誉为西汉古《易》正宗的虞翻，由《周易集解》所引其注《易》之文看，于互体之外又出四爻、五爻连互之法，已极为繁琐。他的注《易》之文我们今天虽已难窥其全貌，但绝非“三万言”矣！

被《汉书·艺文志》排在首位，对两汉治《易》诸儒产生过很大影响的施、孟、梁丘三家所传之《易》，据《经典释文·序录》记，施仇与梁丘贺所传之《易》亡于永嘉之乱。《隋书·经籍志》亦曰：“梁丘、施氏、高氏亡于西晋。”孟喜《易》由于当时影响较大，散播较广，东汉末年虞翻五世家传孟氏《易》，但南北朝时已残缺不全，至唐失散更多，入宋亦全部亡佚。故《易》虽未遭秦火之焚，且入汉后居于官学地位，并有师承相传，但其传本及其经义今日已不可得见。我们今日所见之传本乃是王弼本，是得之于并无师承传授的费直古文本。故先儒称《易经》为“绝学”，其旨即本于斯。而“扫象不谈”的王弼《易》之所以能兴起，与今文《易》发展至后来以象数说《易》的繁琐有极大关系。

所以，我们今天所能见到的汉人今文《易》义，只是从《说文》、《周易集解》、《经典释文》及其他籍中辑出来的部分经文

片断,完整的田何今文《易》义,已不可见矣!然而马王堆帛书经传与上海博物馆藏战国楚竹书的出土使我们有幸得以见到汉初今文《易》与战国古文《易》原貌。虽然这些竹帛《易》的出土,为我们研究探求汉初今文《易》与战国古文《易》提供了丰富的《周易》经传资料内容,但是我们若仅依帛书经传的这部分内容,与已残缺不全的楚竹书部分卦爻辞内容,作为研究两汉今文《易》与先秦古文《易》的依据,其内容显然还是远远不够的。重要的是,在至今出土的所有先秦至汉人的《周易》经传资料中,皆是只有经传之文而从无一本释经注传之作,因为缺乏此类著作的出土,因而对我们系统而完整地研究曾支配两汉《易》研究的今文《易》义,造成了极大困难。

“亡章句”而无师承的费氏古文《易》,在后代古文派大师们为争立学官的不懈努力下,到东汉光武帝时,势力已达到可与今文《易》争立古文博士之职,可见此时的费直古文《易》,恐怕在陈元、郑众、马融、郑玄、荀爽、王肃以至王弼等数代人的钻研下,已慢慢形成一个完整的解说体系。但古时文字一字多义,这些并无老师系统传授,仅凭个人对经文字义的理解而训解诂释的经义,其解是否符合《易》之本旨呢?兼之当时为争名利,今、古文两派势同水火,难免有古文派对今文派的解说,出于派系门户偏见,往往另出新说,因而无论对《易》学知识的介绍,还是对经传文字的训释,都有着很大的不同。下面,我们仅据今日所见之古代典籍与出土简帛《易》资料所示西汉今文经义,与今本所传经义作一简略对比,于是,很多问题就显现出来了。

首先看八卦何人所造,及何人重为六十四卦的问题。这是《易》学研究上的一个重大问题。《周易正义·卷首》其“第二论重卦之人”云:“故孔安国、马融、王肃、姚信等并云:伏牺得《河

图》而作《易》。是则伏牺虽得《河图》，复须仰观俯察，以相参正，然后画卦。”“郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁等以为文王重卦。”案“史迁等以为文王重卦”者，见之《史记·日者列传》：“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻，而天下治。”及《汉书·司马迁传》记太史公曰：“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》八卦。’”此所谓“先人”者，当为传今文《易》之前代经学大师也。因为依《史记·儒林传》载，自鲁人商瞿受《易》于孔子而六传至齐人田何，八传至淄川人杨何，司马迁之父司马谈曾受《易》于杨何，故司马迁父子此说必得之杨何而为今文之说无疑也。此说在汉人中影响甚大。案扬雄《法言·问神》：“《易》始八卦而文王六十四，其益可知也。”而《法言·问明》中亦说文王重《易》六爻为六十四。更应引起我们注意的是《论衡》中有关伏羲作八卦，文王重为六十四卦的记载。《论衡·对作篇》：“《易》言‘伏羲作八卦’，前是未有八卦，伏羲造之，故曰‘作’也，‘文王图八，自演为六十四’，故曰‘衍’。”其引文之“《易》言‘伏羲作八卦’”，显然是王充在引用当时传《易》的成说，故特予说明：“伏羲造之，故曰‘作’也。”下文说文王自演为六十四卦，又特予说明：“故曰‘衍’。”也同上文之引也。王充所引应是当时人们援今文《易》说经之明证。而《汉书·艺文志》：“文王以诸侯顺命而行道，天人之占可得而效，于是重《易》六爻，作上下篇。”可证当时不仅西汉末年好古文的扬雄仍用此今文义释《易》，东汉初人王充、班固等人亦袭此今文《易》之说也。

至魏晋，王弼扫象，今文《易》衰落。入唐，据孔颖达在《周易正义·卷首》中说，当时有关“重卦之人”已有四说：“王辅嗣等以为伏牺重卦，郑玄之徒以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，

史迁等以为文王重卦。”今文《易》有关重卦之人，已仅为其四说之一了。且此说亦并非因有著名今文经学家说《易》而得立，乃是因司马迁在《史记》中有此说，方得以排在四说之尾也。

我以为《周易正义·卷首》除“论重卦之人”外，其“论《易》之三名”、“论三代《易》名”、“论卦辞爻辞谁作”、“论分上下篇”、“论夫子《十翼》”、“论传《易》之人”、“论谁加‘经’字”等，皆是在今文《易》义至唐衰落后，孔颖达针对当时解《易》出现的各种混乱说法，依仗自己“奉敕撰定”的特殊身份，对这些问题作出的判断与辨析。

古文《易》因无师承和对经义的固定传授，故虽同研古文《易》，但其对经义的解释往往皆依据个人的理解而各自说之，如上面孔颖达所引重卦四说中郑玄以为是神农重卦，而王弼则以为是伏羲重卦。有关何人重卦，二人之说已自不同，而有关卦爻辞的诂释，差异就更在所难免。古文与古文的传人之间尚有如此不同，古文与今文的解释，差异就更大了。

对后人影响最大，也是今天我们能见到较早的完整《易经》传本，乃是王弼本。史料皆称王弼所传源之于费直古文本，然而今由出土之马王堆帛书本考之，余疑其说未必可信。

我们知道，马王堆汉初帛书本尊崇孔子并由隶书写成，是属汉初今文《易》传本，其八卦卦名皆与今本不同，其六十四卦卦名及其卦爻之辞亦多有不同者。如今本“乾”卦，帛本作“健”，今本“坤”卦，帛本作“川”。而由《说卦》称“乾，健也，坤，顺也”，知帛书“乾”作“健”，实即《说卦》之“健”，古“健”“健”互假也。帛书“坤”字作“川”，实即“顺”字。帛书《繆和》篇曰“川者，顺也”是其证。《衷》篇亦曰：“子曰‘《易》又名曰川，雌道也’。故曰‘牝马之贞’，童兽也，川之类也。”其“川”字显然读作

“顺”也。依此我们可知，若依古文，《象》释《乾》卦“天行健，君子以自强不息”，应作“天行乾，君子以自强不息”。可证《象》文经今文经师讲解时，已改“乾”字为今文经之“健”字。同样，《象》释《坤》卦：“地势坤，君子以厚德载物。”其“地势坤”之“坤”字是用的古文，若依今文，此文应是“地势顺，君子以厚德载物”。过去笔者读《象》文至此，每每不解：以古人行文之严密，何以会以“天行健”之“健”字对应“地势坤”之名词“坤”字？由于帛书《易》的出土，我们终于得知：此段《象》文，若依今文，应为“天行健”对“地势顺”，若依古文，则是“天行乾”对“地势坤”，后人抄书时，已不知此《乾》、《坤》二《象》今古文之渊蕴，遂释《象》文《乾》卦书以今文，而释《坤》卦则书以古文，致使后人读之总感《象》文语句不工。今读《周易正义》，知王弼注此句时所据者，疑亦是今文本，非古文也！案《周易正义》释《象》“地势坤”引王弼注曰：“地形不顺，其势顺。”显然，王弼当时所见本应是此爻作“地势顺”，故而王弼才以“地形不顺”而“势顺”释之。由此而考之，王弼当年所见本，起码《象》中此段文字非古文本也。王弼未对《象》释《乾》卦的文字作注释，但对《象》释《乾》卦之“大哉乾元，万物资始，乃统天”作了注释，其曰：“天也者，形之名也，健也者，用形者也。夫形也者，物之累也，有天之形而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！”

我们统读此段《象》文，由“大哉乾元”始，至“乾道变化，各正性命”止，《象》文中绝无一字言及“健”者，而王弼之注，却一开始即言明：“天也者，形之名也，健也者，用形者也。”又云：“有天之形而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！”显然王弼当时所见本之此段文字，亦是今文，应是“大哉健元，万物资始”。王弼乃是据此本而注其文如上也。

以此而考之，魏晋时，今文《易》本仍有传授，王弼并在注《易》时作了重要参考。故后人盲从先儒之说，以为王弼之《易》乃依古文本，今以帛书汉初今文本与王弼注文考对之，我们发现此千古之说恐亦不确矣。故今后要转变传统观念，对王弼《易》注下大功夫作一番探流涉源的探究工作，相信此一工作对挖掘汉人今文《易》遗义，将有极大帮助。

汉人今文《易》义赖汉唐人《说文解字》、《经典释文》、《周易集解》等书的流传，至今保留了一些遗义。今举后人多指其书为伪书、争论较大的《子夏易传》一书为例，先列举其训诂举大义的注经文风与保留下来的经文字义，并考证一下此书是否为伪书。

《子夏易传》一书，刘向《七略》中已载，其对《易》义的解释，如解《屯》卦六二之“乘马班如”曰：“乘，音绳，班如，相牵不进貌。”释《比》卦卦义：“地得水而柔，水得地而流，故曰《比》。”释《小畜》卦之“攣”作“戀”并释其义曰“思也”。释《小畜》卦上九爻辞“月几望”之“几望”作“近望”。释《履》卦九四爻辞“履虎尾，愬愬，终吉”之“愬愬”曰“恐惧貌”。其说与孟喜《易》“愬愬”作“兢兢”亦解为“恐惧”同。释《泰》卦六四爻“翩翩，不富以其邻，不戒以孚”之“翩翩”曰“轻举貌”。《谦》卦之“谦”，《子夏易传》作“嗛”，并释之曰：“嗛，谦也。”释《豫》卦九四爻之“朋盍簪”之“盍簪”曰：“同疾也。”《贲》卦六五爻之“束帛戔戔”，其今本“戔”字，《子夏易传》作“残”，并释“束帛”曰：“五匹为束，三玄二纁，象阴阳。”释《复》卦上六爻之“迷复，凶，有灾眚”曰：“伤害曰灾，妖祥曰眚。”释《颐》卦六二爻“颠颐，拂经于丘颐，征凶”，其“拂经”之“拂”作“弗”，并云：“辅弼也。”《离》卦六五爻“出涕沱若，戚嗟若，吉”，其“戚”，《子夏易传》作“喊”，并释之

曰：“吝慚也。”释《遯》卦上九爻之“肥遯”曰：“肥，饶裕。”释《明夷》卦六二爻之“夷于左股”之“夷”，《子夏易传》作“睇”，并云：“旁视曰睇。”释《睽》卦六三爻之“见舆曳，其牛掣”之“掣”曰：“一角仰也。”释《困》卦九四爻之“来徐徐”曰：“内不定之意。”释《井》卦九二爻之“井谷射鲋”之“鲋”曰：“谓虾蟆。”释六四爻之“井甃，无咎”之“甃”曰：“修治也。”释《丰》卦九三爻之“丰其沛”之“沛”曰：“小也。”释“日中见沫”之“沫”曰：“昧（沫），星之小者”，等等。其解皆简略明白，确有汉初解《易》者“训诂举大谊”之风，唐时两汉魏晋抄本还在，且《经典释文》所引三十余家《易》著，当时应皆知是真本无疑，故以陆德明之人品学问及识见，是绝不可能引伪书的，此其一；其二，若以今本与近年出土之上博楚竹书《周易》及马王堆帛书《易经》及其他古籍对比而考察《子夏易传》之文字，更可知其确为学有渊源的先秦古《易》传本无疑也。

案《小畜》卦九五爻“有孚攣如，富以其邻”，帛本此爻作“有复繑如，富以亅邻”。其“有孚攣如”之“攣”，《子夏易传》作“戀”。案帛本作“繑”当为“攣”字之省，汉隶此类字多互通。考《隶释·仙人唐公房碑》洪适注曰：“攣字即戀字。”其《夏丞碑》洪适曰：“戀即攣字。”《李翊碑》洪适曰：“攣即戀字。”等，皆其证也。故《子夏易传》中今本“攣”字作“戀”，正如同帛本作“繑”一样，皆汉隶此类文字相互通假之证也。

《泰》卦上六爻：“城复于隍，勿用师，自邑告命，贞吝。”今本之“隍”，《释文》：“音皇，城塹也，子夏作‘塹’，姚作‘湟’。”帛本此爻作“湟”，正与姚说同，亦皆汉人此类隶字互通之证。

今本《谦》卦之“谦”，帛本作“𦏧”，《子夏易传》亦作“𦏧”，与帛本正同，故此书若是伪书，则后人作伪，何以能预知汉初帛

本亦作“嗛”字耶？且今本《谦》卦六四爻：“无不利，撝谦。”帛本作“无不利，謁嗛”。竹书作“亡不利”。案《汉上易传》释此爻曰：“子夏曰‘撝谦，化谦也，言上下化其谦也。’”《汉上易传》此处引子夏曰“撝谦”者，实为“撝嗛”，因“谦”字子夏作“嗛”也。“撝”字竹书作“蕢”，正合子夏作“化”，因“货”之古文作“謁”，故子夏作“化”，竹书作“蕢”，今本作“撝”，帛本作“謁”，义皆相同，此竹书战国古本与《子夏易传》相同之又一重要证据也！

《颐》卦六四爻：“颠颐吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。”今本之“其欲逐逐”，帛本作“斤容笛笛”，竹书作“丌猷攸攸”。今本之“逐逐”，帛本作“笛笛”，竹书作“攸攸”。而《子夏易传》此字亦作“攸攸”，正与竹书同。案“笛”字古文作“簋”，故“笛”“逐”实以音义相同而互假。《释名·释乐器》：“簋，滌也。其声滌滌然也。”故《汉书·叙传》：“六世眈眈，其欲滌滌。”颜师古注：“眈眈，威视之貌也。滌滌，欲利之貌也。‘滌’音滌。今《易》‘滌’字作‘逐’。”由颜注可知，今本“逐”字，古本作“滌”，今由竹书作“攸攸”，可证《汉书·叙传》所引及颜师古之注极是。而由《子夏易传》亦作“攸攸”考之，可证《子夏易传》确是先秦时代真古本也，后世卑陋之儒因其所见之偏，总以疑古过勇自诩，悲夫！

《坎》卦上六爻：“系于徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”今本“寘于丛棘”之“寘”，《子夏易传》作“湜”。案《履》卦卦辞：“履虎尾，不咥人，亨。”其“不咥人”之“咥”，帛本作“真”。本人在拙著《今帛竹书〈周易〉综考》中辨此文曰：“不咥人”之“咥”，帛本作“真”。考《广雅·释言》：“真，是此也。”王念孙曰：“诸书无训‘真’为此者。各本真字皆书作真……当是‘直此是也’之讹。‘直’为是正之是，‘此’为如是之是。《说文》：‘是，直也。’是其证矣。或曰，当作‘直是正

也’。《说文》释“直”：“直，正见也。正，是也。”案王氏断“真”乃“直”字之讹，非是。由帛本此处卦辞作“不真人”及六三爻辞作“真人凶”考之，则“真”与“直”古可互用。“不真人”实读作“不直人”，“直”与“啞”以音同、音近而相假耳，故《广雅·释言》作“真”，并“各本真字皆书作真”，可见“真”非“直”字之讹。考坎卦上六爻之“真于丛棘”，《释文》释“真”字曰：“刘作示，言众议于九棘之下也，《子夏传》作湜，姚作寔，寔，置也，张作置。”此处“《子夏传》作湜，姚作寔，寔，置也”，正《说文》“是，直也”之证；而其曰“张作置”，乃“真”“置”互通之证。

由以上所考，知汉隶“真”字与“示”“是”“直”“置”诸字皆可互假。故《子夏易传》在此作“湜”，如同“姚作寔”一样，乃是与“是”互假，此其抄本乃真古本之又一证也。

《明夷》卦六二爻：“明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。”今本“用拯马壮”帛本作“用撻马床”。今本“拯”字帛本作“撻”，《子夏易传》作“拊”。案《子夏易传》之“拊”即帛本之“撻”。古“登”“升”二字互通（详见拙著《今帛竹书〈周易〉综考》之《升》卦解）。《隶释·博陵太守孔彪碑》洪适注：“拊即拯字。”亦其证也。

《夬》卦九四爻：“臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信。”“牵羊”之“牵”字，《子夏易传》作“擊”。“擊”字在此疑假为“遣”。案《庄子·徐无鬼》：“君将黜耆欲，擊好恶，则耳目病矣！”《释文》：“擊，崔云‘引去也’。”杨树达《积微居读书记·庄子拾遗·徐无鬼》：“崔释‘引去’者是也。‘擊’盖假为‘遣’。”此字竹书本作“尨”，有“亡”“丧”之义，与“引去”义近。以此知子夏《易》确得古义之传也。

《困》卦九四爻：“来徐徐，困于金车，吝，有终。”今本“来徐

徐”，帛本作“来徐”，《子夏易传》之“徐徐”作“茶茶”，《释文》并云：“茶，音图，内不定之意。”王肃本作“余余”。

案《周礼·考工记·弓人》：“宽缓以茶。”郑注：“茶，古文舒。”郑玄以“茶”字为古文，以“舒”字为今文。考《左传·哀公十四年》：“齐陈恒执其君寘于舒州。”而《史记·齐世家》作“庚辰田常执简公于徐州”。《集解》：“《春秋》作舒州，贾逵曰：陈氏邑也。”《索隐》：“徐音舒，其字从人，左氏作舒，舒，陈氏邑。《说文》作郟。”由《史记》，“舒”引作“徐”，知“徐”“茶”亦可互假。故此字今本作“徐”，《子夏易传》作“茶”，王肃作“余”，《说文》作“郟”，诸字古皆以从“余”而可互假也。

《丰》卦九三爻：“丰其沛，日中见沫。折其右肱，无咎。”今本“丰其沛”，帛书作“丰其茱”，竹书作“丰丁蒂”，而《子夏易传》亦作“蒂”，此竹书古《易》与《子夏易传》相同又一例也。由《子夏易传》与战国时代古文本用字多有相同而考之，可证《子夏易传》确为先秦古本无疑也。《既济》卦六四爻：“繻有衣袽，终日戒。”“繻有衣袽”之“繻”，《释文》：“子夏作襦，王虞同，薛云‘古文作繻’。”由“薛云‘古文作繻’”知今本作“繻”，确为古文本。而由“子夏作襦”，亦可知此字古文本作“繻”，而传至秦汉，经由隶书抄写的子夏今文本作“襦”也。“衣袽”之“袽”，《子夏易传》作“茹”，而帛本此字亦作“茹”。由《子夏易传》与汉初帛书今文《易》所用之字多相同考之，再次可证《子夏易传》确为真本无疑也。

那么，后人为什么总是怀疑《子夏易传》的真伪呢？主要有两条原因：

一、《汉书·艺文志》所载十三家中无《子夏易传》，刘向《七略》中虽有《子夏易传》，但人们多以此书不行已久，今所存者多

失真本。又，荀勖《中经薄》云“《子夏传》四卷，或云丁宽所作”，是先儒已疑非子夏之作矣。之所以定为“或云丁宽所作”者，恐亦因《艺文志》未录也。

二、《子夏易传》之编次乃遵费直、郑玄、王弼所合《彖》《象》《文言》于爻下而传之，显然非《周易》古经之编次。

案《子夏易传》见于《隋书·经籍志》者只两卷，而《释文·序录》所记亦止三卷。至宋《中兴书目》则益为十卷，后又增至十一卷，显系后世抄书者擅自增加内容、变乱编次所至。而后人总是怀疑何以此书《汉书·艺文志》未录，我认为此疑才是问题的真正症结之所在：由于帛书经传的出土，我们方知，帛书《繆和》等篇中记录了当时很多的研《易》之人，如《繆和》篇中的繆和、吴孟、吕昌、庄旦、张射等及《昭力》篇中的昭力及《要》篇中孔子特别言及自己所不及的周梁山等。由这些人与孔子探讨的《易》学内容观之，其水平是相当高的。但所有这些人在《史记》所记自孔子至田何的传《易》者名单中皆不见之，所列各家《易》中亦不见其著作。更像子贡这样的孔子重量级大弟子，在帛本《要》篇有大量文字记录了他与孔子讨论《易》中的重要问题。但《汉书·艺文志》所录“凡《易》十三家”中竟无子贡的一席之地，仅于地位大大下降的“杂占十八家”中记有“《子贡杂子侯岁》二十六卷”。但在排于首位的“凡《易》十三家”中，却列有“《古杂》八十篇”“《杂灾异》三十五篇”，为什么《古杂》、《杂灾异》可以入于“凡《易》十三家”中，位于《艺文志》之首，而作为孔子极重要弟子的子贡，其著作《子贡杂子侯岁》却仅录入地位大大下降了的“杂占”类呢？笔者以为：依据中国文人相轻之恶习，此显然是一派得势而另一派失势的结果。是故《子夏易传》之未能录入《汉书·艺文志》，亦以此也！

同时,我们凭借帛《易》资料透露出来的这些信息,明白了何以《史记·仲尼弟子列传》所记之传《易》名单,从孔子到田何只有六传,而时间跨度却长达三百五十年左右,可见传《易》名单中所记之人物,凡杨何或杨何一派所不感兴趣者,皆已被删除之!因为对比《史记·儒林传》与《汉书·儒林传》,就可以找到此说的依据:《汉书·儒林传》言及田何传《易》:“授东武王同子中雒阳周王孙丁宽、齐服生,皆著《易传》数篇。同授淄川杨何,字叔元,元光中征为太中大夫。”而《史记·儒林传》则仅言“汉兴,田何传东武人王同子仲,子仲传淄川人杨何,何以《易》,元光元年征,官至中大夫”。

很清楚,《汉书·儒林传》不仅言田何传《易》于杨何之师王同,更言还传及杨何之师叔师伯,如周王孙、丁宽、服生等,且也未专事宣扬杨何因何征官,征官时间亦仅言及“元光中”,而《史记·儒林传》中有关汉初传《易》人物的记录,仅仅言田何传王同、王同传杨何,除杨何的直接老师与师祖之外,其余的传《易》人物,已皆被其删去,并特别言明杨何是以《易》而征官,其当官的时间亦记录得极为清楚精确。故考之《史记》与《汉书》的这两段短短文字,我们可以看清:虽是同为记载汉兴田何传《易》之事,但《史记》中特别突出炫耀杨何的用意是极为清楚明显的。而更为明显的是:《汉书·儒林传》言及西汉《易》学所本时,曰:“要言《易》者,本之田何。”而《史记·儒林传》竟称:“要言《易》者,本于杨何之家。”《史记》于此竟将杨何置于其师祖田何之上,捧为西汉《易》学之本!此足证《史记》所言诸资料当为杨何或杨何一派所提供也。杨何或杨何一派以征官而取得语言霸权之后,以西汉人言西汉传《易》之事,尚且敢如此明目张胆地将其他传《易》者删去,更何况春秋时代之传《易》人物,如子

夏、子贡乎！故《史记》中所载由孔子六传至田何的这张传《易》名单，当是一份经当时学官删削后的名单，正因如此，才造成了由孔子六传而至田何这种使后人生疑的传承名单！因《子夏易传》之不录入《汉书·艺文志》，是后人疑其书伪的重要依据，故我们今天在考证此一先秦古本时，凭借帛本提供的最新资料，稍费笔墨辨析如上也。

限于字数，对孟喜之遗文及京氏《易传》等西汉人遗传至今的文字兹不一一引述之。

正如前文所述，近年出土的马王堆帛书《易传》中，保留下很多对经文大义的诂释与阐释，这为我们研究汉人今文《易》义提供了极为可贵的资料。

帛书《易》的出土，使我们看到了汉初今文本的原貌，而最可贵者，乃是帛书《易传》各篇中多有对经文的解释，虽不系统完整，但亦可使我们窥见不少汉初今文《易》义。今试举《繆和》篇中数条较为完整可观的卦例，并将其与《经典释文》、《周易集解》所引汉魏诸家之解作一对比，以期为我们重新认识汉《易》，特别是今文《易》与古文《易》，提供一些重要启发。帛书《繆和》：“繆和问于先生曰：请问《易》涣之九二曰‘涣贲汙阶，每亡。’此辞吾甚疑焉，请问此之所胃（谓）？”今本此爻作：“涣奔其机，悔亡。”孔子在对繆和所提问题的回答中，就涣卦卦义及其爻辞皆作出了明确的回答：“涣者，散也。贲阶，几也，时也。古之君子时福至则进取，时亡则以让，夫时至而能既焉，散走汙时，唯恐失之。故当汙时而弗能用也，至于汙失之也，唯欲为人用，岂可得也才（哉）？将何无每（悔）之又？受者昌，贲福而弗能蔽者穷，逆福者死。故汙在《诗》也曰：‘女弄，不敝衣常；士弄，不敝车轮。’无千岁之国，无百岁之家，无十岁之能。夫福之于人也，既焉，不可得而贲也。故

曰：贲福又央。圣人知福之难得而贲也，是以又矣。故《易》曰‘涣贲阶，每（悔）亡’，则□言于能贲时，悔之亡也。”

我们看，在此段有关涣卦及其爻辞之义的解说中，“涣者，散也”，与《序卦》之说相同。案《序卦》：“兑者，说也。说而后散之，故受之以涣。涣者，离也。”故《释文》释涣卦曰：“散也。”可证《释文》依《序卦》而尚知涣卦之古义。而其解辞“贲阶，几也，时也”之旨，已于《释文》、《集解》诸书中皆不可见，其就此旨而展开的高论：“古之君子时福至则进取，时亡则以让，夫时至而能既焉，散走时，唯恐失之。故当时而弗能用也，至于时失之也，唯欲为人用，岂可得也才（哉）？将何无每（悔）之又？”等等，则更不见其义之传矣。所谓“贲阶，几也，时也”之“几”，今本《系辞》中有解：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志，唯几也，故能成天下之务。”以此而知“贲阶”之旨在“成天下之务”。今本《文言》又曰：“知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。”故惟能“知至”而“至之”，才会“时福至则进取，时亡则以让。夫时至而能既焉”。帛书此“至也”之“至”旨如此，而此“时也”之“时”亦与今本《象》释损卦“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”，释蒙卦“蒙亨，以亨行，时中也”其旨相合。故帛书释此爻“进取”与“以让”，皆须“与时偕行”。而由“至于时失之也，唯欲为人用，岂可得也才（哉）？将何无每（悔）之又”可知，爻辞之所以曰“悔亡”者，其要在未失其“几也，时也”。如若“失之”，则“将何无每（悔）之又？”正是鉴于对“几也，时也”有着如此深刻的理解，故而才会说出深具哲理的“无千岁之国，无百岁之家，无十岁之能”的名言。而所有这些《易》文奥旨，若非帛本出土，今人何以知之？《象》释涣卦：“涣奔其机，得愿也。”由帛书之解得知此爻之所以“悔亡”者，其

要在于未失“几也，时也”，从而达到了“时福至则进取”的目的，故《象》文以“得愿”释之。因今文《易》义的失传，后人已多不解《象》文何以于此曰“得愿”。而虞翻以“动而得位”释“得愿”，恐已失汉初今文古《易》之旨矣！

帛书《繆和》篇又曰：“繆和问于先生曰：凡生于天下者，无愚知贤不肖，莫不愿利达显荣。今《周易》曰：‘困，亨，贞大人吉，无咎；又言[不]信。’敢问大人何吉于此乎？子曰：此圣人之所重言也，曰又言不信。凡天之道壹阴壹阳，壹短壹长，壹晦壹明。夫人道九之。是故汤[囚于桀]王，文王絢于条里，[秦繆公困]于殽，齐桓公辱于长勺，戍王勾践困于[会稽]，晋文君困[于]骊氏。古古至今，柏王之君未尝困而能□□[者，未之有]也。夫困之为达也，亦猷……”因下文缺字太多，兹不引之。

困卦卦辞今本作：“困，亨，贞大人吉，无咎；有言不信。”今本“有言不信”，帛本作“又言不信”。《集解》引荀爽曰：“阴从二升上六，成兑，兑为‘有言’。”显然荀氏解“有”为有无之“有”。而帛书引“子曰：此圣人之所重言也，曰又言不信”。由“重言”疑帛书解“又言”之“又”，当为重又之“又”。由《象》释“有言不信”作“尚口乃穷也”思之，似乎此二解皆通，但依笔者陋见，以作重又之“又”似更妥。帛书接着由处困卦而能“亨，贞大人吉，无咎”而思及“天道”，云“凡天之道壹阴壹阳，壹短壹长，壹晦壹明，夫人道九之”。（“人道九之”之“九”疑为“究”字之假借）由此段文字，知《系辞》所谓“一阴一阳之谓道”者，乃专指天道也。所谓“壹短壹长，壹晦壹明”者，皆指天道冬之夜长昼短，夏之昼长夜短，及月之盈亏，日之昼夜也。考《春秋繁露义证·天道无二节第五十一》：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也。阴与阳，相反之物也，故

或出或入，或右或左。”“天之道，由一出一入，一休一伏，其度一也，然而不同意。”又说：“天无常于物而有一于时，时之所宜，而一为之，故开一塞一，起一废一，至毕时而止，终有复始于一。”“天之道也，故常一而不灭。”其《暖燠常多节第五十二》又说：“天之道，出阳为暖以生之，出阴为清以成之。”等等，此皆帛书所云今文天道大义在西汉仍有所传之明证。而下文孔子举“汤囚于桀王”，“文王拘于羑里”等历史人物如何先处困境而后又“困之为达”的故事，以释困卦因何而有“亨，贞大人吉，无咎”之辞，疑此段今文之义汉初人皆知。案《春秋繁露义证·暖燠常多节第五十二》：“桀，天下之残贼也；汤，天下之盛德也。”“故汤有旱之名，皆适遭之变，非禹汤之过。”尤其此文结尾曰：“勿以适遭之变，疑平生之长，则所守不失，则正道益明。”此论与帛书所举例旨之义正同。而《集解》释困卦卦辞“困，亨”，引郑玄曰：“坎为月，互体离，离为日，兑为暗昧，日所入也。今上弇日月之明，犹君子处乱代，为小人所不容，故谓之困也，君子虽困，居险能脱，是以通而无咎也。”郑氏此解，恐其注困卦此辞亦取今文《易》旨，故其注与帛书之释义正同也，后因今文《易》失传，后人已不知郑玄此注之所本矣。

《繆和》又记繆和问丰卦：“今《易》丰之九四曰‘丰汙割，日中见斗，遇夷主，吉’，何冒（谓）也？子曰：丰者，大也。割者，小也。此言小大之不惑也。盖君之为爵立赏庆也，若礼执然。大能[馭]细，故上能使下，君能令臣。是以动则又功，静则又名。列执必奠，赏禄甚厚。能弄傅君而国不损敝者，盖无又矣。日中见斗，夫日者，君也。斗者，臣也。日中而斗见，君将失汙光矣。□□□□几失君之德矣。遇者，见也。见夷主者，汙始梦兆而亟见之者也，汙次秦穆、荆庄、晋文、齐桓是也。故《易》曰‘丰

斤剖，日中见斗；遇斤夷主，吉’，此之胃（谓）也。”

此爻今本作“丰斤蔀，日中见斗，遇斤夷主，吉”。帛书引孔子曰“丰者，大也。剖者，小也，此言小大之不惑也”。案《释文》释“丰”字曰：“《象》及《序卦》皆云‘大’也。案丰是腴厚光大之义。郑云：丰之言腴，充满意也。”以此知唐人据《象》《序卦》而尚知“丰”字之确义。而“腴厚光大”及郑玄所云“丰之言腴，充满意也”，恐皆郑玄注丰卦时，所取今文《易》义也。而《子夏易传》丰卦九三爻“丰其沛”之“沛”字作“蒂”，亦曰“小”也。《释文》释“蔀”字曰：“马云‘蔀，小也’。”以此知马融虽号称传古文《易》，但亦时取今文义注经。由“丰斤剖，日中见斗”而生发出“此言小大之不惑也”、“上能使下，君能令臣。是以动则又功，静则又名”的大道理，而帛书言孔子释“日中见斗”曰：“夫日者，君也；斗者，臣也。日中而斗见，君将失斤光矣。”帛书所云“中而斗见，君将失斤光矣”，此解正合《象》文“丰其蔀，位不当也；日中见斗，幽不明也”。帛书释“遇斤夷主，吉”曰：“遇者，见也。见夷主者，斤始梦兆而亟见之者也。”由“梦兆”而“亟见”，得真遇“夷主”，此行当然为吉，故《象》释此曰“遇其夷主，吉行也”。此段爻文之义，由于西汉今文《易》的失传，后人已不知其确义，故《集解》引虞翻曰：“震为主，四行之正成明夷，则三体震为夷主，故‘遇其夷主，吉’也。”可知至东汉末，虞翻已不知此段爻辞“斤始梦兆而亟见”之确义。而王弼注及《释文》对此段爻辞及《象》文皆无注释，疑此辞之义，至唐已失传。

帛书《繆和》篇又载：“吕昌问先生曰：《易》屯之九五曰：‘屯斤膏，小贞吉，大贞凶。’将何胃（谓）也？夫《易》，上圣之治也，古君子处尊思卑，处贵思贱，处富思贫，处乐思劳。君子能思此四者，是以长又斤利而名与天地俱。今《易》曰‘屯斤膏’，此言

自润者也。夫处上位厚自利而不自血下，小之犹可，大之必凶。且夫君国又人而厚金，致正以自封也，而不顾汙人，此余也。夫能见汙将□□□□，未失君人之道也。汙小之吉，不亦宜乎？物未梦颊而先知之者，圣人之志也，三代所以治汙国也。故《易》曰：‘屯汙膏，小贞吉，大贞凶。’此之胃（谓）也。”

此段文字记录孔子借释屯卦九五爻而阐发的一段深具哲理的言论：“夫《易》，上圣之治也，古君子处尊思卑，处贵思贱，处富思贫，处乐思劳。君子能思此四者，是以长又汙利而名与天地俱。”“夫《易》，上圣之治也”，正是孔子对《易》的这种定位，才使《易》于汉武帝独尊儒术后，由秦时的“卜筮之书”而跻身于“五经之首”、“大道之源”。接着他于此爻又阐发了古之君子如何以“处尊思卑，处贵思贱，处富思贫，处乐思劳”的四“处”四“思”，从而使自己得到“长又汙利”且其名可“与天地俱”的处世保盛之术。因此，“屯其膏”之要旨在于“此言自润者也”。孔子借注此爻而提出了极具人生哲理的“自润”之说，惜乎此说随着西汉今文《易》义的失没而后人不得其传矣！若得传之，此言定将成为后人代代传颂的处世名言。“夫处上位厚自利而不自血下，小之犹可，大之必凶”，此等对身处上位厚自利而不知恤下的批评，在《象》文中亦得到体现：“屯其膏，施未光也。”在王弼对此爻的注文中亦有所存：“处屯难之时，居尊位之上，不能恢弘博施，无物不与，拯济微滞，亨于群小，而系应在二，屯难其膏，非能光其施者也。固志同好，不容他间，小贞之吉，大贞之凶。”对比帛书此爻之解与王弼注文，王弼此注恐亦得西汉今文之传也。

应引起我们注意与重视的是，前文孔子解丰卦九四爻“遇其夷主”曰：“遇者，见也。见夷主者，汙始梦兆而亟见之者也。”而释屯卦此爻“屯汙膏，小贞吉，大贞凶”，又曰“物未梦颊而先

知之者，圣人之志也，三代所以治丕国也。故《易》曰：‘屯丕膏，小贞吉，大贞凶。’此之冒（谓）也。”丰卦所“遇其夷主”者，乃“丕始梦兆而亟见之者也”；而屯卦“屯丕膏，小贞吉，大贞凶”者，乃“物未梦頰而先知之者”。可证孔子在解《易》时，是很重视梦兆的。由丰、屯二卦所言看，一种是凭梦兆而应验吉凶，即“丕始梦兆而亟见之者也”，如丰卦九四之例，这当然很好，故爻辞曰“吉”，《象》文称为“吉行”。还有一种是未经梦兆启示而已先知事物吉凶的，这是一种更高的《易》学修养境界，惟得“圣人之志”者方能进入斯境。

孔子以此精神境界解《易》，充分体现了帛书《要》篇所谓“《易》之为书也，一类不足以亟之，变以备丕情者也。”“不问于古法，不可顺于辞令，不可求以至善。”古人把梦兆看作是启示事物吉凶祸福的重要方式之一，疑此亦属“古法”之一。《礼记·文王世子》记有周武王梦见天帝为其增寿的记载：“文王谓武王曰：‘汝何梦矣？’武王对曰‘梦帝与我九龄。’”故孔子非常重视梦兆。《论语·述而》：“甚矣，吾衰也，久矣吾不复梦见周公。”《礼记·檀弓上》记孔子将死，曰：“予畴昔之夜，梦坐奠于两楹之间……予殆将死也。”此皆其证。

帛书《易传》诸篇中有关谈占筮梦兆、阴阳五行及风雨灾变的内容，当属周王孙所得《周易》古义的内容，这些汉初尚传的内容于今本《十翼》之文中皆已不可见矣！疑杨何在武帝时代，利用其博士的身份，对社会上流传的各种《易传》版本，按今义的内容进行统一删削与整理，然而由《淮南子》及《史记》等书中所引《易》文多有不见于今本《十翼》之文者思之，《十翼》内容的最后确定，似应在西汉宣帝、元帝年间。

今本蒙卦卦辞之“初筮告，再三渎，渎则不告，利贞”，《缪

和》篇则引作：“‘初筮吉’者，闻开始而知开终，见开本而知开[末，故]曰‘初筮吉’。‘再参读，读即不吉’者，反复问之而‘读’，‘读’弗敬，故曰‘不吉’。弗知而好学，身之赖也，故曰‘利[贞]’。君子于仁义之道也，虽弗身能，岂能已才(哉)?日夜不休，终身不卷，日日载载必成而后止，故《易》曰：‘蒙，亨，非我求童蒙，童蒙求我；初筮吉，再参读，读即不吉，利贞。’此之冒(谓)也。”

今本“初筮告”之“告”字，帛本作“吉”，且《繆和》篇通篇皆以“吉”字释之。《释文》、《集解》皆未言“告”字先儒有作“吉”字者。且刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经文，亦仅发现时有脱去“无咎”“悔亡”者，未发现蒙卦此“告”字作“吉”字者。故今本此“告”字，帛本作“吉”字是否是帛本抄书者的失误呢?如是抄书失误，何以此段文字前后共有六处“告”字皆误抄作“吉”字呢?且由文字的内容观之，“闻开始而知开终，见开本而知开[末]”，既已闻始知终，见本知末，此处不应再用“告”字，而理应作“吉”字，此其一；其二，考《彖》释“初筮告”曰“以刚中也”，又曰“蒙以养正，圣功也”。而《彖》释师卦之“刚中”曰：“刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，‘吉’又何‘咎’矣!”《彖》释颐卦之“养正”曰：“养正则吉也”。可知《彖》皆以“吉”释“刚中”，释“养正”，故此辞作“初筮吉”正合《彖》文“以刚中也”、“蒙以养正，圣功也”之旨。

由于今文《易》义的失传，帛本释蒙卦卦辞“弗知而好学，身之赖也，故曰‘利[贞]’。君子于仁义之道也，虽弗身能，岂能已才(哉)?日夜不休，终身不卷，日日载载必成而后止”，后人已不知此辞所含对“仁义之道”的阐发与追求，而《彖》、《象》作者正因为深通帛本此旨，《彖》文才会讲“蒙以养正，圣功也”，《象》

文才会云“君子以果行育德”。今见后人于此辞之注，皆是望文生义、附会发挥之辞。若非帛本出土，我们何以能知蒙卦此辞之真旨也。

限于文字篇幅，仅举帛书《繆和》篇如上数条以证之，故清儒曾叹，《易》学之研究，两千余年来如在漆室之中，由于有师承传授的今文《易》失传，故《易》已成为“绝学”，后人之研究多是在漆室中摸索其门径而已。近年来随着帛书与竹书《易》的出土面世，人们终于见到了一条通向漆室之门的路径，为照亮漆室引来一线光明。当然，正如前文所言，我们仅凭目前的出土资料，绝不足以完成对汉人今文《易》的解读与研究，我们对汉人《易》学及《易》学史的研究，还须以传统资料为主。今见到刘玉建教授主持的教育部人文社科重大项目“汉代易学研究”课题组诸同仁对易学研究史上一个极重要的历史时期——两汉易学，进行了深入探究，该课题对揭示汉代易学的演变与发展，对深刻认识汉代易学在易学史、哲学史及文化史上的地位及影响，都将产生积极的意义，鄙人见到此一丰硕研究成果，非常高兴，遂将近年读帛易的一点感想述之如上，聊为本书之序。

刘大钧

2006.12 于运乾书斋

目 录

序	1
---------	---

上篇 汉代易学的理论先导

——《易传》天人合一的哲学理论体系的建构

第一章 本根于太极的宇宙生成论	3
第一节 宇宙本根于“太极”	7
第二节 太极衍化为天地	10
第三节 天地气化生万物	15
第二章 统贯于易道的宇宙本体论	25
第一节 “易有太极”的本体论	26
第二节 “大哉乾元”的元气论	33
第三节 “一阴一阳之谓道”的易道论	37
第四节 形上形下的道器论	44
第三章 贯通天人的性命论	52
第一节 先秦儒家性命学的演变	54
第二节 “仁义”与“阴阳”的性命内涵	62
第三节 “穷理尽性以至于命”的性命合一	71
第四章 “保合太和”的和谐价值论	83

第一节 “刚健中正”的和谐价值形上诉求	85
第二节 “刚柔相推”的和谐价值根本原则	93
第三节 “保合太和”的和谐价值理想追求	101

下篇 汉代易学的勃起与发展

第一章 汉代易学得以辟创的时代诸要素	113
第一节 国家意识形态的儒学化	114
第二节 儒学神学化的时代诉求	117
第三节 儒学神学化与自然科学的关系	123
第四节 宇宙论哲学的时代思潮	129
第五节 儒学天人之学的重建	135
第二章 汉易象数之学的思想来源	141
第一节 汉易卦气说之先导的《易传》“时”的哲学	142
第二节 汉易卦气说之滥觞的《易传》消息说	150
第三节 汉易卦气说之先声的帛书《易传》损益说	166
第三章 汉易象数之学的兴起与发展	184
第一节 汉易卦气说象数之学的创建与完备	185
第二节 《易纬》卦气说象数之学的体系化、 哲学化与神学化	204
第三节 占验派象数易学到注经派象数易学的转向	242
第四节 汉代象数易学的价值与影响	274

上篇 汉代易学的理论先导

——《易传》天人合一的哲学理论体系的建构

汉代易学是易学发展史上一个非常重要的历史时期。汉代易学创建了一个具有典型性、范导性的学术流派——象数易学。汉代象数易学的极端发展直接诱发了易学史上一场具有革命性的变革运动,其结果就是魏晋崛起的易学史上另一个同样具有典型性、范导性的学术流派——义理易学。汉代易学所标识的象数易学与魏晋易学所挺立的义理易学,二者理论形态迥异,维持着一种张力,可以多维向度地深化易学的理论思想,丰富易学的生命力,使得易学更加丰富多彩。二者又存在着互补的内在需求,其相辅相成,则相得益彰,共同推进易学的演变与发展。由此观之,汉代象数易学对后世易学的发展而言,其影响是广泛而深刻的。而汉代象数易学之所以得以创立,就其易学自身内在的思想基础与理论依据来说,无疑直接导源于《易传》。从易学史的角度看,汉代易学与《易传》有着直接、内在的密切关系。就其历时性而言,汉代易学直承战国晚期之《易传》。就其文本性而言,易学史上最早对包括《易传》在内的《周易》文本加以厘定的是汉代易学,而《周易》文本确立的同时,又使汉代易学获得了儒家文献的基本支持。就其注释性而言,易学史上《易传》是对《易经》的最早注释,汉代易学尤其是注经派易学是对《易传》的最早释解。《易传》与汉代易学都倾向于解释学这一形

式,而且汉代易学对《周易》经传领悟、释解的过程,就是汉代易学自身形成与发展的过程。就其地位性而言,易学史上《易传》明确地取得儒家经典的合法地位,无疑是汉代易学的一大贡献。而《易传》这一地位的确立,为《周易》及易学在汉代享有众经之首的美誉,奠定了前提与基础。就其思维性而言,汉代易学是对《易传》象数思维、象数理论、象数倾向的深化与创新。就其思想性而言,汉代易学是对《易传》天人合一哲学思想体系在象数这一理论形态基础上的承继与开显。总之,汉代易学与《易传》的密切关系以及《易传》对汉代易学乃至整个经学的影响,有着多角度、多层面的不同体现。但就其本质而言,则集中在天人之学。《易传》作为对先秦易学的一次全面而深刻的理论总结,创建了以宇宙论、本体论、性命论及价值论为核心内容的新型天人之学。从易学史与哲学史角度看,汉代易学是在宇宙论的视野下对《易传》这种天人之学的象数化的理论深化,魏晋玄学尤其是宋明理学则是在本体论的层面上对《易传》天人之学的深度发展。就汉代易学而言,《易传》的天人之学是其重要的思想来源,是其直接的理论先导。从这种意义上讲,没有《易传》以及其创设的天人之学,就不会产生并形成汉代这种独特理论形态的象数易学。由此,深入、全面地了解《易传》的天人之学,对于认识与把握汉代易学的理论形态、内容构架以及思想本质,具有重要的意义。本篇的任务就是对《易传》天人之学加以探讨与阐述。由于《易传》天人之学是建立在宇宙论与本体论基础之上的,而宇宙论与本体论在严格意义上说是既有着区别,又有着内在的联系。因此,我们论述《易传》天人之学也适当地着眼于宋明理学本体论的视角,以期加深对《易传》天人之学的理解;进而为我们对后文关于汉代易学宇宙论形态的天人之学之认识与把握,提供一种鲜明的比对与全面的观照。

第一章 本根于太极的宇宙生成论

“天人之学”本质上是关于天人关系问题,它既是中国传统文化中最为古老最为永久的话题,也是中国传统哲学的核心问题,且贯穿于自先秦时代至明清时期中国传统哲学之始终。就《周易》以及源远流长的传统易学而言,自《易经》之产生尤其是《易传》之形成以来,天人关系问题更加成为《周易》中最为本质最为核心的思想精髓,同时也成为历代传统易学颇为关注的易学及哲学的思想主题。成书于战国中晚期的《易传》是先秦易学历史的逻辑的发展的必然产物,它的成书不仅标志着《易经》由宗教巫术卜筮之作脱胎换骨式地升华为哲学论著,更为重要的是,《易传》将其完整系统理论思想体系的核心精髓——一种全新的“天人之学”,奉献给当时的思想文化界及后世。春秋战国时期,天人关系问题成为易学、哲学以及文化的一个思想主题。探索天人关系问题不仅形成了一种颇具时代特色的文化思潮,同时也是春秋以至战国时期诸子百家进行争鸣的一个终极的学术聚焦点。诸子百家由于学术立场、学术风格、思想指归、思想体系的迥异以及学派内部之分歧,从而产生了研究关注的视角及侧重点不同,由此而导致了诸家诸派对天人关系中至关重要的“天”的涵义之界定、关照以及如何处理与把握、思考与

论证天人二者之间的关系问题,见仁见智,众说纷纭。诸家诸派各自的哲学思想体系赖以建构的最为基本的理论基础,便是天人关系学说。学派的迥异决定了各自对天人关系的不同取向,对天人关系的不同取向又进一步加剧了学派之间的对立。也就是说,诸子百家学术争鸣的最深层次的对立彰显于各家对天人关系问题的不同认识与把握。对此,当时的思想家亦有清醒的认识。如坚守儒家立场的战国末期儒家大师荀子批评以庄子为代表的道家学说在天人关系问题上的缺失为“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)。天人关系宽泛意义上的基本类型在形式上可分为两种,一是天人之分,二是天人之合。就传统哲学发展史来看,除极少数哲学家基立于天人在功能及属性上的不同,或者出于对天人某一侧重方面的不同取向,而“明于天人之分”(《荀子·天论》),多数哲学家或者说传统哲学在天人关系问题上的主流观点是主张天人之合,亦即宋代张载从天人关系问题这一视角所抽绎出的著名哲学命题“天人合一”(《正蒙·乾称》)。就先秦时期思想界始终关注的重大哲学问题——天人关系而言,由春秋至战国逐渐形成的诸子百家的主要代表儒、墨、道在表达颇为宏阔的囊括天人的整体性思维的共同祈向前提下,在天人关系的具体把握与取向等方面出现了迥然的分野。简约言之,儒家以承继弘扬彰明于道德性的周礼为己任,故其重点关照“天”的主宰之义尤其是道德之义;墨家基立于社会底层对传统宗法等级制的强烈不满与冲突的立场,将其以“兼爱”为标识的社会道德理想诉之于其主观宗教性的投影——具有无限至上威慑力的“天志”,因此,其对天的神性主宰之义的阐发较之儒家有过之而无不及;道家出于对旧的宗法体制的彻底系统批判为宗旨,以打倒神性主宰之“天国”为鹄的,立足于“道法自

然”，从宇宙生成论与本体论的哲学高度，阐释了天的自然之义。总之，在天人关系问题的整体性把握上，儒、墨、道诸家各有偏重甚至在某种意义上执于一端。用传统哲学的话来说，儒、墨重人道而轻天道，道家重天道而轻人道，诸家均未构建起一种天道与人道有机内在相结合的全面、系统、完善的天人学说。战国中晚期，历史客观地进程到天下由分到合统一中央集权制即将确立之前夜，意识形态领域的思想界由长期之争鸣而趋向综合统一已成为一种历史必然性的时代思潮。在围绕着诸家哲学思想体系的理论基石——天人关系这一重大哲学问题，诸家立足于各自的学术立场，通过对诸家之批判与总结，以企百家之融通。如道家的庄子、儒家的荀子尽管仍失之于门户之见，但在批判百家的以偏概全的弊端的同时，亦能洞察到百家之长，即荀子所谓十二子学说的“持之有故，言之成理”（《非十二子》）。至于法家的韩非视先秦“百家争鸣”的诸子为社会蛀虫的极端式总结与批判，则是一种对人类文明的反动的门户之陋说。至于被学界视为百家争鸣局面的终结者——《吕氏春秋》，则由于其学术思想之“漫羨而无所归心”（《汉书·艺文志》），只是杂陈诸家之说而缺乏自身的思想体系自然难成一家之言。其完全囿于传统的学术立场，更无见其独到创新之处。总之，这一时期不少的哲学家、思想家尽管具有较为强烈的融通百家之说的学术意识，在某种意义上学术视野也较为开阔，门户之守也出现松动，对诸多理论问题的反复追问亦可谓殚精竭虑，苦苦求索，但终究未能彻底突破长达数百年形成的门户痼疾之藩篱。从而对于构建一种适应历史需要、囊括百家之言、具有划时代意义的全新的天人学说而言，诸多先哲的努力或无功而返，或仍旧落于传统之窠臼。然而，天下大一统的中央高度集权制即将形成的历史发展

趋势,最终必然要造就适应这一历史潮流的新的哲学思想体系——根本上说就是新的天人理论学说之诞生,而担当起历史赋予思想界这一重任的便是成书于战国晚期的《易传》。《易传》的作者虽然基于素有强烈浓郁时代担当意识的儒家学术立场,但出于时代对新的哲学思想体系之迫切诉求的积极回应,以及对“百家争鸣”与诸家批判总结别家之“以偏概全”又最终亦是陷入“以偏概全”的经验与教训的广度关照与深度省察,最终确立了更加宏阔的学术视野,多层次、多纬度的学术视角,殊途同归、一致百虑的学术原则,既承继又超越的学术趣旨,并由此从根本上突破了长期滞碍学术创新的门户之见这一屏障。《易传》作者对于其思想体系的基本核心与思想精髓的天人学说的创辟,有着极为强烈与深沉的学术意识与颇为独到的学术慧见。具体说来,《易传》作者针对自春秋以来在思想界传统的天人合一的主流学术思潮下涌动着天人相分的暗流或浪花,亦即天人能否合一这一基本问题,做出了承继传统的天人合一的学术方向性选择。继而对天人合一之何以可能、如何可能等重大理论问题,从天道观的宇宙论与本体论的哲学高度、辩证观的认识纬度、道德文化理想的价值向度、凭借传统易象的形式以彰明其深刻哲理的独辟的思维角度,通过被赋予了深沉宇宙意识与浓郁人文情怀相结合的全新内涵的大易之“道”为核心范畴,以阴阳为最高哲学范畴,给予积极的哲学回应。由此,全面、系统、深刻地阐述了一种结构合理、学理明晰、逻辑缜密且具鲜明时代性的完整的天人之学。客观地说,《易传》所辟创的天人整体之学,既是对先秦以来作为哲学与文化思想主轴的天人学说的继承与超越,也是对先秦诸子“百家争鸣”局面的一次真正意义上的理论创新与终结。从某种意义上讲,《易传》的天人之学

对汉代及其后世易学与哲学发展的路向与形态、路向与形态之转换以及作为中国传统文化灵魂与核心的哲学思维方式的形成与演变发展,都产生了至关重要的广泛而深刻的影响。但要准确全面地理解与把握《易传》天人学说,首先应当关注《易传》建构的宇宙生成论,它是天人合一之所以成为可能以及如何可能的最基本的理论前提,是对包括自然界与人类社会的世界统一性亦即世界本原以及世界如何生成的追问、探索的宇宙生化论意义上的哲学论证。

第一节 宇宙本根于“太极”

就宇宙生成论而言,《易传》明确提出了其最高哲学范畴为“太极”,并视“太极”为具有世界统一性的宇宙本根。《系辞上》有段著名的哲学命题:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”对这一命题的解释,传统观点素来不一,郑玄、虞翻认为是讲宇宙起源,朱熹认为是讲画卦,胡渭、李塉认为是讲揲蓍等等。对于诸家的解说及这一命题的真实意蕴,余敦康先生有过客观准确的概述:“郑玄、虞翻的天地起源说,解释了这段话实际所指的内容,朱熹、胡渭、李塉的画卦说和揲蓍说解释了这段话所依据的筮占的形式。”(《中国哲学发展史》先秦卷第629页,人民出版社1998年版)《易传》是借助于筮占巫术的《周易》框架形式阐发其哲学的思想内容,因此,透过摆脱其囿于筮占形式揭示其哲学内涵才是至关重要的。《易传》之外的先秦文献中,“太极”一词仅见于《庄子·大宗师》“在太极之先而不为高”,庄子这里的太极只涵具空间的意义。但《易传》所谓“太极”的真实唯一意义,就是郑玄所说的

“淳和未分之气也”(王应麟《周易郑玄注》),虞翻所说的“太极,太一也”(李鼎祚《周易集解》),孔颖达所说的“太极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初、太一也”(《周易正义》卷七)。朱伯崑先生认为“太极这一范畴,在《易传》中是作为解释筮法的易学范畴而出现的,从汉朝开始,演变为解释世界的始基和本体的哲学范畴”(《易学哲学史》前言第6页,北京大学出版社1989年版)。我们认为就《易》筮占的形式而言,可以视“太极”为易学范畴,但以“世界的始基”为真实内涵的太极,却是《易传》宇宙论思想体系的最高哲学范畴。换言之,太极的“世界的始基”意义为《易传》作者所赋予,而并非是汉朝以后的演变。对于这一结论,可以从两个方面加以考察。其一,关注并探索宇宙起源及演化等自然哲学问题是先秦哲学的一种时代思潮。管仲的“根天地之气”开宇宙气本原之先河;老子的“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和”,确立了以物质性存在的道为宇宙之本根,并构建了理性思维视野下的宇宙生成论;庄子及其后学对老子宇宙发生论又作了进一步阐释:“泰初有无无,有无名;一之所起,有一而未形。物得以生,谓之德;未形者有分,且然无间,谓之命;留动而生物,物成生理,谓之形;形体保神,各有仪则,谓之性。”(《庄子·天地》)稷下黄老之学对老庄难以言说宇宙本原的道(无)作了明确的界定:道就是精气,且扬弃了道的本体意义;汉初《淮南子》对战国时期宇宙发生论也有记载:“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一。”(《诠言训》)“天墜未形,冯冯翼翼,洞洞濈濈,故曰太昭。道始于虚霁,虚霁生宇宙,宇宙生气,气有涯垠。清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地。”(《天文训》)总之,先秦时期所谓道(无)或道(无)衍生之“一”、泰初、精气、太一、大

一、太始、元气等等,均是不同称谓的宇宙本根的哲学范畴,其内涵本于气。《易传》的宇宙起源理论,显然是受到了先秦哲学中普及盛行的气化论思想的影响。“太极”有极限、究极之义,《易传》作者将宇宙起源的终极性本根范畴确立为“太极”,并赋予气的哲学内涵,自在学理的逻辑发展之中。而仅仅将太极视为“解释筮法的易学范畴”,则是抛弃了太极的真实的合理内核。其二,《系辞上》说:“精气为物,游魂为变。是故知鬼神之情状,与天地相似,故不违。”韩康伯注:“精气细缊,聚而成物。聚极则散,而游魂为变也。游魂,言其游散也……尽聚散之理,则能知变化之道,无幽而不通也。”孔颖达《周易正义》称:“‘精气为物’者,谓阴阳精灵之气,氤氲积聚而为万物也。‘游魂为变’者,物既积聚,极则分散,将散之时,浮游精魂,去离物形,而为改变,则生变为死,成变为败,或未死之间,变为异类也。”这里,韩、孔的注疏是合乎《易传》旨义的。需要强调说明是,《易传》作者在这里吸取了稷下黄老之学的精气说,以此阐述气化万物的宇宙演化。冯友兰先生说:“稷下黄老之学是跟宗教作斗争的,他们认为所谓鬼神只不过是宇宙中流行的精气,实际上是不承认鬼神是有人格的主宰,把鬼神也看成是物质的产物。”(《中国哲学史新编》上卷第516页,人民出版社2001年版)钱穆先生认为“《论语》上的鬼神也是有意志有人格的”,“《系辞》上的鬼神又不同了,也是神秘的,惟气的,和《论语》上朴素的人格化的鬼神截然两种”(《论〈十翼〉非孔子作》,《古史辨》第3册)。《系辞上》明言:“阴阳不测之谓神。”韩康伯注:“神也者,变化之极,妙万物而为言,不可以形诘者也,故曰‘阴阳不测’。”孔颖达《周易正义》称:“天下万物,皆由阴阳,或生或成,本其所由之理,不可测量之谓神也。”因此说,《易传》的鬼神观与稷下黄老

之学有着高度的一致。总之,正如曾振宇先生所说:“《易传》作者企图在自然、人类、精神意识和鬼魂之间,探寻一种共同的原初基元。”(《中国气论哲学研究》第28页,山东大学出版社2001年版)而这一初始基元无疑就是所谓的“精气”。由此观之,《易传》作者虽然没有明言其作为宇宙本根的“太极”为气或精气,但就宇宙生成论而言,“太极”与“精气”是同一层次的概念,均为其宇宙生成论的最高哲学范畴。如此说来,太极以精气为其范畴内涵,自然是不言而喻了。总之,《易传》以气或精气为内涵的“太极”为宇宙起源之本根,视“太极”为宇宙生成论的最高哲学范畴,这是《易传》宇宙哲学的基本理论出发点。

第二节 太极衍化为天地

《易传》在确立了体现气或精气的宇宙本根——太极基础上,明确指出天地在本质上是由太极之气或精气衍生而来,亦即所谓的“易有太极,是生两仪”。也就是虞翻所说的太极“分为天地”(《周易集解》)。《易传》“不言天地而言两仪者,指其物体,下与四象相对,故曰‘两仪’,谓两体容仪也”(孔颖达《周易正义》)。然后由天地衍生出四时,亦即“两仪生四象”,所谓“四象,四时也”(《周易集解》虞翻注)。《吕氏春秋·大乐》所谓“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章”,《礼记·礼运》所谓“礼必本于大一,分而为天地,转而为阴阳,变而为四时”,应当说,均是本于《易传》所揭示的由太极(气或精气)→天地(阴阳)→四时的宇宙演化理论。至于“四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”,则显然是《易传》作者力图将其宇宙起源说牵强附会于其筮法的形式。尽管如此,《易传》作者

还是通过确立作为宇宙本根的太极这一最高范畴,明确地回答了人们普遍所要追问的作为万物的造化之主——天地的起源问题。

同时,《易传》创造性地运用全面、深刻、系统的阴阳学说,在理性思辨的哲学高度上,内在、逻辑地论证了宇宙本根太极衍生天地、天地化生万物的宇宙演变过程。先秦诸子百家关于宇宙生成的哲学思考,多是遵循着由以气(精气、元气)为宇宙本根而衍生天地,由天地演化万物这样一种思维路向。但对于宇宙演化的过程,换言之,对这一本根成为宇宙本原何以可能及如何可能,多是语焉不详,极具模糊性与猜测性,缺乏哲学深层次上形上学的缜密论说。《易传》作者清醒地意识到了这一理论难题,并将这一理论难题的突破点聚焦于传统的阴阳思想。春秋以来尤其是战国中晚期,阴阳学说已经渗透到哲学理论思维所能触及的一切领域,诸子百家在不同程度上普遍运用阴阳这一哲学范畴及阴阳学说解释自然与社会的各种现象,如成书于战国末期的《黄老帛书》所说:“凡论必以阴阳大义。”(《称》)然而,不同的哲学流派对阴阳理论的丰富与运用,在哲学的深度与广度的意义上,各有缺失。而《易传》在传统阴阳思想理论的基础上,在诸子百家当中首次将阴阳学说作为其建构完整的哲学思想体系的理论基石,并将阴阳提升确立为整个哲学思想体系当中的最高哲学范畴。如此,《易传》的哲学思想体系则彰明为以阴阳最高哲学范畴为主导原则、阴阳学说为核心内容、《周易》象数框架为基本形式的一种全新完整的哲学系统。《庄子·天下》在概括六家要旨所谓的“易以道阴阳”,则准确简明地揭示了《易传》这一哲学系统的思想特征。这一哲学系统又进一步深化、丰富了传统的阴阳理论,使传统的阴阳学说达到了

先秦时期的最高水平。立足于其自身创新发展的精致阴阳学说,《易传》首先关注的是作为其哲学思想体系的根本理论依据——宇宙论与本体论的建构。在探寻宇宙生成及万物运动变化的内在动力、内在本质、内在规律的哲学思考中,《易传》在易学史及哲学史上第一次创造性地提出了具有里程碑意义的著名易学及哲学命题:“一阴一阳之谓道。”《易传》对这一作为宇宙总的根本的最高原则的道,作了多层面、多角度、全方位的反复申说论证。概括言之,以阴阳范畴为代表的宇宙中在性质、属性及功能有着根本区别的两大对立势力,始终遵循着阴阳对立、阴阳转化、阴阳平衡的规律,而生成运动变化于一个无限的系统的有机的整体的客观过程。这种具有哲学最普遍意义的规律性就是阴阳变化之“道”。这样,《易传》就为其建构宇宙生成论提供了哲学本体论意义上的形上学理论凭借。而且《易传》也努力寻求宇宙论与本体论的内在有机结合。

《易传》关于天地起源的“易有太极,是生两仪”这一表述,似乎与老子的“道生一,一生二”及稷下黄老之学气化万物说相类似,只是明确了天地起源于宇宙本根的太极(气或精气),至于太极如何衍生天地在逻辑的意义上并未加以说明。但事实上,《易传》并未驻足于此,它所关注的恰恰是要为太极之衍生天地这一过程加以哲学本体论意义上的论证,从而克服传统气化论在这一问题上模糊性与猜测性的内在缺失。《彖传》释乾坤时说:“大哉乾元,万物资始……至哉坤元,万物资生。”又释咸卦说:“二气感应以相与……天地感而万物化生。”《九家易注》:“元者,气之始也。”其又释“乾知大始”(《系辞上》)说:“始,谓乾稟元气,万物资始也。”(《周易集解》)很显然,《易传》在这里将化生天地万物的宇宙本根又视为元气,也就是说,在宇

宙本原意义上,《易传》在不同语境下其称谓不一,或太极或精气或元气,亦即孔颖达所谓“太极谓天地未分之前混而为一”。但应当引起我们高度注意的是,《易传》这里明确指出“乾元”与“坤元”,《系辞下》又称:“乾,阳物也。坤,阴物也。”在《易传》看来,宇宙中最大的阳物为天(乾),最大的阴物为地(坤),这就意味着《易传》彰明“乾元”与“坤元”的这一旨义,蕴含着颇为明晰的观点:即作为宇宙本根的混而为一的元气(太极、精气)本然状态就包含着阴阳之气或阴阳两种属性与功能。换言之,就元气本身所涵有的两种不同属性与功能而言,元气可分为阴气与阳气,这种意义上元气与阴阳之气是一而二的关系。但离开了这种属性与功能意义上的区分,则阴阳之气与元气又是不可分离的,二者又是二而一的关系。用传统哲学本体论的话来说,元气与阴阳之气是体用关系。对此,北宋张载“一物两体”的著名命题则有明确的阐述:“一物两体者,太极之谓欤!”“一物两体者,气也……两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。有两则有一,是太极也。若一则有两,有两亦一在,无两亦一在。然无两则安用一?不以太极,空虚而已?”(《横渠易说·说卦》)张载以“一物两体”、“气”、“太虚之气”释太极,本质上就是《易传》所谓的元气。其“一”指统一,其“两”指对立。其“一物两体论”强调的太极即阴阳二气的统一体。明代唯物主义思想家王廷相承继张载“一物两体”辩证观的思维理路,进一步强调指出:太极即元气即阴阳之气。他认为:“元气之外无太极,阴阳之外无气。以元气之上不可意象求,故曰太极;以天地万物未形,浑沦冲虚,不可以名义别,故曰元气;以天地万物既形,有清浊、牝牡、屈伸、往来之象,故曰阴阳。三者一物也,亦一道也。”(《王氏家藏集·太极辩》)又特别重申太极与元气、阴阳

之气既对立又统一的关系：“阴阳即元气，其体之始，本身相浑，不可离析，故所生化之物，有阴有阳，亦不能相离。”（《答何柏斋造化论》）这就是说，正是由于作为宇宙本根的太极（元气）其本身就是阴阳二气的矛盾统一体，由此其产生的天地万物也各自具备阴阳既对立又统一的矛盾性质。明清之际的王夫之深研易理，在张载以来气本论思想基础上，对作为宇宙本根的太极（太虚、太和、絪縕）之气的普遍无限性、永恒不灭性、客观实在性等范畴内涵，做了新的哲学阐述与界定。进而在张载“一物两体”、“动非自外”的揭示事物运动变化的内在动力与规律的辩证矛盾观的影响下，立足于“太虚本动”这一宇宙发展观，从太极本身所固有的阴阳对立与统一矛盾观出发，阐明了作为世界本根的太极之气与天地万物之间的化生关系。总之，《易传》在不同语境下所揭示的宇宙本根——太极、精气尤其是元气，以及宇宙生成变化的根本准则——“一阴一阳之谓道”，体现了其宇宙观所蕴含的丰富的宇宙论与本体论的哲学思想。汉唐哲学侧重的是其宇宙论，宋明哲学则致力于其本体论思想的挖掘以及宇宙论与本体论相结合的完整的理论体系的建构。就太极化生天地这一过程而言，宋明气本论思想家的阐释，在本质上是直透《易传》之旨意。这就是说，在《易传》看来，太极（精气、元气）与阴阳之气在时间上并没有先后之分，《易传》所强调的“刚柔相推，而生变化”（《系辞上》）、“刚柔相推，变在其中矣”（《系辞下》），以及“刚柔者，立本者也”（同上）等等，旨在说明太极自身固有的刚柔两种性质不同的势力既对立又统一的“一阴一阳”的变化之道。太极通过自身这一内在的变化之道，亦即太极之气的聚散或阴阳二气之推移，开始了其气化的第一历程就是衍生出天地。《易传》通过这一精致的阴阳学说对作为万物之主

的天地起源问题的回答,相对于先秦以来以本根(道、太一、太初)之气生成天地万物的过于笼统、抽象而浑括的种种尝试性、启发性说法,则更加富有具体而内在的形而上的哲理性与逻辑性。

第三节 天地气化生万物

《易传》运用其揭示的阴阳之气对立统一的运动变化之道解释了宇宙本根——太极(精气、元气)气化出天地之后,进而又阐明了太极气化万物的第二个历程:天地衍生万物。《易传》对于天地如何生成万物及万物生成之理——万物运动变化发展的规律,给予了极为充分的关注,进行了颇为广泛而深入的理论探索,建构了一种在广度与深度均达到了先秦哲学最高水准的全面而系统的自然哲学思想体系。《易传》在通过对自然现象与社会现象的观察与研究基础上,提出了“盈天地之间者唯万物”(《序卦传》)的命题,这一论断旨在强调充满宇宙天地之间的只有实实在在的物质性的东西,彻底否定了神灵鬼怪的存在,客观昭揭了世界的物质统一性。从而为其自然哲学体系奠定了客观物质存在的理论前提与思想基础。从这一命题出发,《易传》全面而坚定地确立了物质世界中最能体现阴阳两大势力与阴阳两种性质的天地在万物生成过程中的绝对主导性作用与造物主地位。《乾·彖》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”《坤·彖》说:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”《咸·彖》说:“二气感应以相与……天地感而万物化生。”《泰·彖》说:“天地交而万物通也。”《否·彖》说:“天地不交而万物不通也。”《颐·彖》说:“天地养万物。”《益·彖》说:“天施地生,其益无方。”《姤·

彖》说：“天地相遇，品物咸章也。”《革·彖》说：“天地革而四时成。”《归妹·彖》说：“天地不交而万物不兴。”《节·彖》说：“天地节而四时成。”《乾·文言》说：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”《坤·文言》说：“坤至柔而动也刚，至静而德方……含万物而化光，坤道其顺乎！承天而时行……天地变化，草木蕃。”《系辞上》说：“乾知大始，坤作成物。”《系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生……天地之大德曰生。”《说卦传》说：“乾以君之，坤以藏之。”《序卦传》开宗明义：“有天地然后万物生焉。”又说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”由上述所论可以清晰地看到，尽管《易传》诸篇非成于一人一时之作，但均将天地视为化生囊括自然与社会万事万物的实体的这一思维理路及思想观点，则是颇为显豁且一以贯之。这里需要说明的是，由于《易传》这一思维路向及理论观点的极为突显，以及《易传》非一人一时之作等缘故，导致古今许多学者认为《易传》关于宇宙生成论的自然哲学思想较为驳杂，缺乏系统的统一性。有人认为《序卦传》为代表的是一种视天地为化生万物的最高实体的天地二元生成论，也就是说宇宙本根不是太极而是天与地。如晋干宝注“有天地然后万物生焉”说：“物有先天地而生者矣。今正取始于天地，天地之先，圣人弗之论也。故其所法象，必自天地而还。老子曰：有物混成，先天地生，吾不知其名，强字之曰‘道’。《上系》曰：法象莫大乎天地。庄子曰：六合之外，圣人存而不论。《春秋谷梁传》曰：不求知所不可知也，智也。而今后世浮华之学，强支离道义之门，求入虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎！”（李鼎祚《周易集解》）自先秦以来

的中国哲学中的道家一系始终关注于天道的探究,对于天地万物的起源这一宇宙终极性问题的殚心竭思的追问与求索,也一直保持着较为强烈浓厚深沉的思想旨趣与学术向度。而儒家尤其是先秦原始儒家则重于人道而疏于天道。魏晋南北朝时期,儒、道、释三教的论争相当激烈。干宝站在“祖述尧舜,宪章文武”的传统儒家立场,批判了魏晋时期佛道两派关于宇宙生成论问题的理论上虚妄不实及实际上的无益有害。尽管其自身似乎亦承认“物有先天地而生者”,但他认为其目中视为儒家经典的孔圣之作——《易传》,不屑于关注与谈论道家所津津乐道的天地未辟的鸿荒时代的天地之起源问题。由此他认为,《易传》论宇宙万物之生成始于天地。按照他的这一说法,《易传》关于宇宙之生成自然是一种天地二元论了。又有人认为《易传》中既存在天地二元论,又存在太极一元论。如当代学者劳思光先生认为“‘十翼’之由杂辑而成”,诸篇“各有不同立场、不同来源”,就宇宙生成论而言,《彖传》与《文言》“基本上属于二元论类型,而‘太极’之说则属于一元论类型”(以上均见《新编中国哲学史》二卷第74页,广西师范大学出版社2005年版)。由此,许多学者感觉到《易传》中存有两种发生论的矛盾。从表面看来,以上观点持之有故,言之成理,但客观事实上是出于诸多误解。在某种意义上讲,《易传》诸篇的确是杂辑而成,某些思想言论纷繁杂陈,矛盾抵牾亦不乏见,扞格不同亦时有之。但就整体思想而言,正如张岱年先生所言:“各篇的观点还是互相协调的,并无彼此冲突之处。因而十篇的哲学学说构成了一个宏阔的体系。”(《张岱年哲学文选》第354页,中国广播电视出版社1999年版)而作为其“宏阔体系”重要组成部分的宇宙观而言,透过其某些迷离含混、支离不切的文字表述现象,剥离其笼罩在

哲学思想内容之外的某些筮法巫术的宗教外衣,通过条分缕析、寻其端倪、振叶寻根、观澜索源,从而透彻地理解与把握蕴含于诸篇当中的宇宙生成论与宇宙本体论的渊浩内涵。如此,《易传》所秉持一以贯之的全面系统的自然哲学观便可以得以昭揭、得以朗现。《易传》显然立足于儒家学术立场,但为了弥补其宇宙发生论的形上学的明显缺失,健全其哲学思想体系结构,因此,对先秦道家的富有深邃的宇宙意识的天道观的移植与吸纳,不仅是“照着讲”,而且是“接着讲”,此是《易传》形上追求的一个显著特征。由此说,《易传》对天地之上的宇宙终极本根的探寻追问,有着高度的自觉意识。而拘泥于时代与传统儒家门户之见窠臼之中的晋代干宝,自然觉解不到这一点,其所论自然有违于《易传》之主旨。先秦时期,涵摄宇宙生成论与宇宙本体论的宇宙哲学体系的建构肇始于老子。老子哲学逻辑结构中最高范畴的“道”,具有双重含义:既是天地之始、万物之母,又是天地万物存在的最高法则。这就是说,老子既关注天地起源的宇宙生成论,又重视天地万物运动变化根本规律的宇宙本体论,其“道”涵具双重意义,亦体现了其生成论与本体论的密不可分。但老子“道”摄双义,在某种意义上似乎“把物质实体与物质运动的规律混为一谈了。好像不是由于天地万物的运动变化呈现为规律,反而是由于规律的运行才产生出天地万物来。规律产生物,那自然是先有规律后有物了,同时必然逻辑的导出规律是脱离物质载体的规律。老子就是这样不自觉地给唯心主义留下了一块地盘”(周立升主编《春秋哲学史》第227页,山东大学出版社1989年版)。宋明理学中的程、朱以理(道)为最高本体的本体论学说,从溯源的意义上说,亦滥觞于老子。庄子承继老子也论“道”,尽管其所谓的道亦生天生地,但其道的内涵则

倾向于本体论的意义。《易传》在吸纳老子宇宙哲学理论成果的同时,比较清醒地意识到了作为宇宙本体的物质实体与物质运动变化的规律——宇宙生成论与宇宙本体论的区别了。《易传》明确提出的囊括天、地、人三才之道的一阴一阳之“道”,其内涵则完全是就作为宇宙根本属性(根本法则、根本规律)的本体论而言,从而彻底扬弃了老子道的“天地之始”的实体性观念。同时,《易传》也充分意识到体现在老子“道”的双重含义中关于宇宙最高物质性实体与最高实体的根本属性二者密不可分的洞见真谛。在《易传》看来,宇宙最高本体就是被称为“元气”或“精气”的物质实体——“太极”,而所谓的“道”就是自本自根的太极所内在固有的根本属性,太极与道的关系就是既有区别又不可分离的体用关系。张岱年先生对《易传》中太极与道的关系有精湛阐述:“‘一阴一阳之谓道’,道的内容是一阴一阳,有阴有阳才有所谓道;阴阳未分的统一体‘太极’应比道更为根本。所以,在《易大传》的理论体系中,最高范畴应该是‘易’是‘太极’,其次才是道。”(《张岱年哲学文选》第359页,中国广播电视出版社1999年版)应当说,《易传》提出的太极与道,在哲学范畴上明确地区分了老子道的双重含义,避免了双重含义混为一谈所容易导致的规律先于天地万物的唯心主义思维理路。同时,又强调太极与道的不可分离,则昭示着脱离、超越物质性太极的体现规律性的绝对存在的道,是思维的虚构,客观上是不存在的。《易传》唯物论的这一思维路向是颇为朗显的。总之,《易传》的系统的宇宙生成论分为两个层次:一是认为天地有“始”且始于宇宙本根之太极,此为宇宙衍化第一层次;二是天地既成则天地气化生万物,此为宇宙衍化第二层次。这种生成论在《易传》诸篇中是一以贯之的。《系辞上》的“易有太极,是

生两仪。”强调的是第一层次。至于第二层次在《系辞传》上下、《彖传》、《说卦传》、《序卦传》中均有反复的申说。因此，张岱年先生认为诸篇说法的不同，“是层次的不同，基本是一贯的”（同上，第358页）。由此说，《易传》宇宙生成论在层次上的不同展开尤其是对第二层次的充分关注，不能理解为太极一元生成论与天地二元生成论的对立或混淆。

《易传》在确立并尤为关注天地为宇宙演化过程中的一个非常重要的环节基础上，对天地之何以化生万物展开了学理及逻辑上的哲学论证。先秦时期，诸家诸派对宇宙生成的理论思考及宇宙哲学尽管存在差异，但也有相同之处，这就是大多都认为万物起源于天地阴阳二气的交相感应。如老子的“二（天地阴阳二气）生三（阴阳冲涌之和），三生万物”；庄子的“天地者，形之大者也；阴阳者，气之大者也”（《则阳》）、“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死”（《知北游》）、天地阴阳之气，“合则成体，散则成始”（《达生》）等，旨在说明万物之产生与消亡是天地阴阳之气运动变化的结果；管仲学派的“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也”（《乘马》），亦是强调各种自然现象的形成与变化根源于天地阴阳二气的交感运动；荀子的“天地合而万物生，阴阳接而变化起”（《礼论》）、“天地者，生之本也……无天地，恶生”（同上）等。然而，诸家对于天地生化万物衍生过程的解释是颇为抽象与模糊的，缺乏学理及逻辑意义上的哲学理论支撑。《易传》清醒地意识到这一理论缺失并突破了这一理论困惑，《易传》在阐述其宇宙生成时，将其较为精湛的本体论与丰富的辩证法融摄进来，使其在天地何以化成万物这一自然哲学问题上讲得圆通无滞碍、理性而具体。《易传》认为生成是天地阴阳之气的内在的根

本属性。《系辞下》说：“天地之大德曰生。”此是以敬祈、颂扬的赞美话语强调生成乃是天地内在本有的本质属性、德行、功德。而天地的这一生成德性又根植于宇宙最高本体——太极，《系辞传》说：“易有太极，是生两仪。”“易”这一范畴在《周易》哲学思想体系中，含有各种特征与含义，但这里的“易”与“太极”是层次相同、内涵一致的本体意义上的两个范畴，并不是“易”高于“太极”，因此称“易有太极”而不是“易生太极”。也就是说，“易有太极”强调的是易即太极，太极即易，易与太极是宇宙最高本体的异名同实。《系辞上》又称：“生生之谓易。”这是说“生生之德”是作为宇宙本体的“易”的根本属性。《易传》作者出于通过《周易》这一框架系统揭明客观宇宙一切之理的缘故，因此，在谈到宇宙本体时，多称“易”而不称“太极”。事实上，宇宙本体——易的生成之德，就是宇宙本体——太极的生成之德，《易传》的这一思维理路是极为清晰的，而这一点亦多为学者所忽略或误解。应当说，老子对其宇宙本体——道的生成之德亦有明确的意识并多次申说，但对本体生成之德的具体内在学理则语焉不详。但老子所建构的丰富而完整的辩证法哲学体系，则昭揭了宇宙“道”的运动变化的永恒性、绝对性，并将本体运动变化的原则视为囊括自然与社会的宇宙普遍原则，并运用有无、阴阳、贵贱等数十个概念及众多命题揭示了矛盾普遍存在、矛盾的对立依存、矛盾的相互转化。《易传》直接继承与开新了老子辩证法的思维成果，其开新之处，除了彰显为宇宙论中所隐含的老子贵阴柔、《易传》重阳刚的价值向度的不同之外，突出地表现为对宇宙本体生生之德这一根本属性做出了经典的、具体的、具有普遍意义的命题式的阐释：“一阴一阳之谓道。”老子虽然认识到了阴阳对立统一的矛盾关系的普遍存在，但尚未将

宇宙本体生生之德的根本属性概括抽绎为“一阴一阳”的阴阳对立统一的运动变化原则。《系辞上》又认为,这种一阴一阳变化之“道”“鼓万物而不与圣人同忧”,进一步昭揭作为宇宙本体根本属性的阴阳变化之道,是宇宙本体内在固有且是无任何目的性的自行发动、自然化生万物的,是宇宙生成变化的唯一内在动力源泉,这一思维路向与老子的“道法自然”是一脉相承的。由此,《易传》这一著名命题的哲学意义,不仅丰富了其辩证法思想宝库,奠定了其哲学体系的思想基础与理论核心,更为重要的是,就宇宙生成论而言,将生成之德的宇宙根本属性逻辑地融摄到本体中来,从而为其说明本体化生天地、天地化生万物的宇宙衍生过程,提供了较为坚实的形上学的理论支撑。所谓“太极生两仪”,是说潜在的存在于本体(太极)的无形未分的阴阳之气,通过阴阳变化这一本体属性的自行运动变化,生化成有形的天地,作为有阴阳之气化身的天地,又内在的承绪本体阴阳变化原则的宇宙根本属性,自发地生化出万物。《系辞上》说:“一阴一阳之谓道。继之者,善也;成之者,性也。”此既是讲天地对宇宙本体阴阳变化之道这一最高根本原则的承继,更是将天地依据这一内在的最高原则对囊括自然与社会万事万物继善成性的生化。《乾·彖》又说:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”这里的“乾道”既是宇宙本体的一阴一阳之道,又是最能彰显本体之道的天地阴阳变化之道。《彖传》这里构画的自然与社会有机、系统、和谐、活泼的宇宙秩序的世界图式,蕴含着对宇宙本体及本体之道的赞美。高扬了秉承本体之道的天地造化生养万物的自然功德,揭举了对渊源于本体、造化于天地阴阳对立统一之道的自然与社会极致和谐、天人合一高远境界的价值追求。同时,也说明了《易传》凭借其自

身建构的宇宙哲学,积极地理性地直面“生生不已”的宇宙大化以及宇宙大化中所蕴含的自然主义与人文主义相结合的理想价值与深刻意义。体现了《易传》对通过天地阴阳变化之道所揭示的本体化生万物的宇宙大化过程,所给予的高度赞誉。

本章结语

综上所述,我们可以认识到,《易传》通过对宇宙本根——太极这一最高本体范畴的确立、以气(元气或精气)为太根范畴内涵的诠释以及对太极的宇宙本体属性——一阴一阳变化之道的创见,运用立足于阴阳学说的精湛的本体论与丰富的辩证法,阐述了由本体的太极化生天地、由天地化生万物的宇宙大化流行的过程。这一理论思考与哲学阐述的过程,既构建了《易传》整个哲学思想体系的理论基石——包括宇宙生成论与宇宙本体论的宇宙哲学观,又回应了时代对于宇宙生成在更深层次的形上学哲学意义上的迫切追问。因此说,《易传》植根于本体论与辩证法基础上的宇宙生成论,达到了先秦时期自然哲学发展的最高水平。

《易传》以太极为本根的宇宙生成论,揭示了自然与社会的世界物质统一性。这种统一性使天人合一这一中国古典哲学的核心问题,在宇宙生成意义上获得了哲学逻辑性的论证。天人关系中的人与自然万物(天)共同基源于宇宙本根太极之气(元气或精气),天人二者在共同本根、基始的基础上,构成一个系统的有机的整体。《易传》的宇宙生成论为这种天人合一的整体观,提供了基本的理论支撑。

在易学与哲学发展史上,汉代是宇宙论哲学较为发达的时

期。作为典型的天人之学的汉代象数易学乃至整个汉代经学,对以宇宙生成论为核心内容的宇宙哲学之关注与探究,尤为突出。汉代象数易学直承并开启了《易传》立足于阴阳气论的宇宙哲学,一方面,将《易传》宇宙生成论的阴阳气论思想援引于《周易》象数系统之中,创造性地建构了以卦气说为核心内容的象数易学理论体系。另一方面,以《易纬》为突出代表的汉代象数易学,以卦气象数理论为基础,通过涵摄气论思想内容的象数形式,具体、深入地揭示了宇宙起源与生成历程,此是对《易传》宇宙生成论哲学的理论深化及象数表达。总之,《易传》所确立的宇宙生成论哲学对汉代象数易学的影响是颇为广泛而深刻的。

第二章 统贯于易道的宇宙本体论

作为我国最为古老的文化典籍之一的《周易》，在《易传》形成之后，成为了一部具有经典意义的哲学论著。其在中国文化史上具有重要的历史地位，尤其对中国古典哲学演变与发展的影响至深至广至巨。从哲学史的角度而言，《周易》尤其是《易传》的理论贡献，彰显为其立足于儒家的学术立场，通过对诸子百家哲学思想理论成果的融会锻造的承继与开新，创设了一种达到先秦哲学最高水准、具有鲜明唯物主义指向的宇宙本体论。由此弥补了先秦儒家思想体系在哲学形上学方面的缺失，健全与完善了先秦儒家的哲学结构。同时，为后世儒家哲学的递变与演进，提供了宇宙本体论的基本架构。从某种意义上讲，《易传》所辟创的宇宙本体论哲学，成为两千年来整个中国哲学的诸多先哲进行哲学形上学创新与发展的理论源泉。因此，从先秦时期数百年哲学的发展以及统贯天地人三才之道的哲学体系的有机性、系统性与深刻性角度来看，标识先秦宇宙哲学最高水准的《易传》宇宙本体论思想，其原创性、丰富性、辩证性与思辨性的理论特征，凸显了《易传》作者顺应时代发展以及回应思想界对宇宙哲学论域中迫切追问的强烈愿望，高扬了《易传》作者理性的、知性的、深沉的宇宙本体意识，揭举了《易传》作者宇宙

本体视域中的浓郁的人文终极关怀的天人贯通的理论旨归,彰显了《易传》作者宇宙观视野下的宇宙论、本体论、辩证法、人生论的哲学逻辑统一性追求的思维路向,昭示了《易传》作者对先秦宇宙哲学集大成式的博大精深的理论总结,倡导了《易传》作者“殊途同归”、“百虑一致”理论体系的开放性、会通性、融摄性的学术风尚。总之,对于准确全面地理解与把握汉代及其以后的易学与哲学的形上学而言,《易传》宇宙本体论既是一个重要的理论基础,也是一个不可逾越的理论环节。下面,就《易传》宇宙本体论哲学思想的具体内容加以探讨。

第一节 “易有太极”的本体论

从哲学史的角度看,中国哲学中的宇宙本体哲学,具体说来,可析为生成论哲学与本体论哲学。生成哲学是关于宇宙生成、发展的起源与结构的探讨与研究,本体哲学是关于宇宙终极性本原或第一存在以及宇宙根本属性或宇宙存在的根本依据的探讨与研究。中国古代的宇宙自然哲学的显著特征体现为宇宙生成论与宇宙本体论的统一,生成论与本体论二者既相结合又相区别的关系,也是中国哲学本体论的基本特征之一。在研究对象与侧重点方面,生成论与本体论存在一定的区别,但就广泛意义上的宇宙本体哲学思想体系而言,生成论与本体论是密不可分的。谈宇宙起源与发展,必然要论及宇宙本原;讲宇宙本体,则必关联宇宙生成。相对于抽象思维特征颇为显著的宋明理学较为纯粹成熟的宇宙本体论,作为中国宇宙本体哲学早期形态的先秦宇宙本体论,其生成论与本体论密切关联的理论特征则尤为显著。也就是说,《易传》所创设的宇宙本体论的形上

学,属于宇宙论形态意义上的形上学。《易传》有着强烈的自觉的宇宙本体意识,其形上追求在理论上突出地表现为对宇宙起源与发展问题的首要关注。其宇宙本体论的建构,也始于对宇宙发生问题的溯源性哲学思考与理论阐述。

作为宇宙哲学范畴的“本体”(substance)与“本原”(arche)是西方哲学基本范畴的翻译名词,“本体”有时也译为本原性的“实体”。亚里士多德对本原有过明确的哲学界定:“那些最初从事哲学思考的人,大多数只是把物质性的东西当作万物惟一的本原。万物皆由它构成,开始由它产生,最后又化为它,他们认为这就是万物的元素,也就是万物的本原(arche)。”(《形而上学》第7页,商务印书馆1991年版)我们现在常讲的“本体”或“本原”,在中国传统哲学中,用张岱年先生的话来说,就是《庄子·知北游》中所谓的“本根”。

人类哲学理论思维的产生,意味着人们对宇宙的起源、天地万物的由来等等世界如何生成问题思考追问的开始。西方古希腊哲学对此类自然哲学问题给予关注与探究,处于人类文明轴心时代的我国先秦哲学,同样把宇宙如何生成的问题视为哲学早期理论思考的焦点与中心。道家创始人老子关于这一思考的理论成果,表现为以其抽绎出来的“道”这一概念来表征宇宙之本体。被赋予宇宙本体、万物之始、根本法则多重涵义的“道”成为宇宙本体的同时,更被确立为其哲学体系中的最高范畴,由此草创了中国哲学史上最早的宇宙本体论。与老子倾心于天道不同的是,儒家鼻祖孔子善言人道之道德伦理而罕言“性与天道”(《论语·公冶长》)。基立于儒家立场的《易传》,对于传统儒家哲学终极关怀的人伦思想难以寻得宇宙本体论形上学理论支撑的缺失,以及人道难以上达天道而有违于传统以来天人贯

通、天人合一哲学思想路向的理论尴尬与哲学困境,有着清醒的自觉意识。因此,《易传》超越门户之见,对先秦道家宇宙哲学的理论成果,尤为关注并加以承继、熔铸与开新。在这方面,突出地表现为《易传》遵循了老子首重宇宙本体之探究以及确立宇宙本体为其哲学体系的核心理论基石的致思理路。但与老子以道为本体、以道论为本体论不同的是,《易传》创造性地提出了“太极”为宇宙本体,以太极论为宇宙本体论。《系辞传》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”对于这一经典性命题,应作如下几个方面的理解:

其一,太极是宇宙本体的物质性实体的气。“太极”一词,又见于《庄子·大宗师》,但《易传》首次将太极确认为表征宇宙物质性最高存在的哲学范畴。仅就宇宙的意义而言,太极谓最先最高的极限之义。《易传》不取老子的道、庄子的“太初”(《天下》)以及先秦时期惯用的“太始”(《淮南子·天文训》)、“太一”(《淮南子·诠言训》)、“大一”(《礼记·礼运》)等概念,而独以囊括天、地、人具有终极性意义的“太极”为宇宙本体、为其最高哲学范畴,充分体现了《易传》对宇宙最高本体的精湛理解与深切关照。应当说,这对儒家哲学本体论范畴体系的确立与发展而言,的确是一大创见。然而,太极究竟是什么?《易传》没作明确的回答。太极内涵的这一不确定性,恰恰为后世儒家本体论哲学的发展预留了巨大的理论思维空间。本体论哲学成熟阶段的宋明时期,理学家们大多通过对宇宙本体“太极”的不同理解并赋予不同的哲学涵义,以此构建不同的宇宙本体论。理学先驱周敦颐于《太极图说》中提出的著名命题“自无极而为太极”,由此拉开了理学长期的太极之争及理学太极论之不同路向的序幕。张载以“气”为太极创立了气体论,程朱以“理”为

太极确立了理本论,陆王以“心”为太极构筑了心本论。总之,太极成为理学体系中处于最高层次的理学范畴。哲学史上对太极的理解与运用,见仁见智,众说纷纭。这既体现了《易传》太极涵义不确定性所导致的这一范畴在未来哲学本体论发展的历程中所具有的开放性、会通性与融摄性优势的一面,同时也展示了这一个范畴在哲学发展史上的重要历史地位以及哲学史中太极范畴的历时性与共时性的多元化特征。因此,应当对《易传》太极涵义未作明释的不确定的哲学意义,给予历史的逻辑的理解与肯定。当然,这一理解与肯定是就涵义不确定性的太极范畴的哲学演变与发展的客观过程而言的,而这一情形也是《易传》作者所意料不到的。然而,尽管《易传》对太极未作明确的哲学解说,并不意味着《易传》中的太极没有明确的哲学涵义。相反,从先秦尤其是战国中晚期的哲学背景及《易传》整体思想体系的角度出发,加以体悟与审视,可以照察出《易传》鲜明的观点:太极即气。老子的道在生成意义上就是物质性的最高存在。尽管老子没明言道即气,但其“万物负阴而抱阳,冲气以为和”则已经透露出道即混沌之气之端倪。承继老子的庄子及稷下学派则明确地将宇宙本体的道界定为气或精气。至于《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》及《礼记》中所反映的这一时期的本体概念“太初”、“太始”、“太一”、“大一”等等,如孔颖达所言均为天地未分之气(《周易正义》卷七)。战国时期,伴随着哲学理性之光的普照,思想界兴起了一股朴素唯物主义自然哲学的思潮,这一思潮在理论上的聚焦点便是以物质实体为宇宙本体,并由此说明宇宙的生成及其存在的根本依据。在以气为宇宙本体的思想背景及语境下,《易传》对太极未作气的进一步说明,似乎是顺理成章的一种确当性。就其当下而言,作出说明反倒

有画蛇添足之嫌,而有违于中国古代先哲所秉持的言简意赅、文约义丰的行文风格。另外,就《易传》自身理论体系来看,阴阳气化学说是其哲学体系的基本核心理论基石。而所谓“乾元”、“坤元”的天地阴阳之气又起源于宇宙本根的“太极生两仪”,又所谓“精气为物”(《系辞传》)等等,则是从不同角度对太极即气这一观点的具体运用以及对太极即气这一观点的补充说明。因此,汉代易学名家郑玄解太极为“淳和未分之气”(王应麟《郑氏周易注》),虞翻所谓“太极,太一也”(李鼎祚《周易集解》)等等,说明汉儒以及后世气本论者以气释太极,的确符合《易传》之本旨。至于宋明理学的程朱陆王学派以超越一切客观事物之上的绝对独立存在的理、心为太极的本体论,则是对《易传》物质性实体的宇宙本体——太极范畴的本质改造。在《易传》那里,太极并不摄涵理学之“理本”、“心本”之义蕴,而理学的气本论则是秉承《易传》的太极本体论并加以开新及深化。

其二,“易有太极”说明“易”与太极属于同一层次的宇宙本体范畴。在《易传》哲学体系中,在某种意义上讲,“易”是一个最高最大最广的概念。其涵义也最为丰富,涵摄生成论、本体论、辩证法、认识论、人生论、心性论以及宗教筮法巫术等多方面意义。在《易传》那里,“易”这一范畴的运用,也最具灵活性与广泛性。认识与理解“易”这种多重性、灵活性与广泛性的显著特征,洞察其在哲学的不同层面、不同角度、不同语境下所涵具的确定意义,对于准确把握《易传》范畴系统中概念之关联、转换以及《易传》哲学体系思想,至关重要。对于“易有太极”以下这四句话的解释,古今学者说法不一。汉儒郑玄、虞翻认为是讲天地起源,朱熹认为是讲画卦,胡渭认为是讲揲蓍,余敦康先生认为既是讲筮法同时又是讲天地起源。就讲天地起源而言,张

岱年先生认为汉儒观点最为确切,直透《易传》之旨趣。我们认为张先生所论至为精辟。众所周知,《易传》是借《易经》框架这一形式来阐述其哲学思想内容的。《易传》这四句尽管带有筮法的成分或者出于追求思想内容与筮法形式的主观牵强合一,但《易传》在这里阐述的出发点及其阐述的思想内容是颇为朗显的:出发点就是要昭示其对宇宙生成问题的十足关注,思想内容就是揭举宇宙本体及其本体生化天地万物的宇宙本体论。至于学者所谓的画卦、揲蓍及讲论筮法等等均与《易传》所立论之出发点与本质内容毫无干系。那么四句中最为重要的首句“易有太极”作如何解释呢?确切地说,就是这里的“易”是指什么?其与太极又是何种关系?对此古今学者说法亦是纷纭,有人认为“易”指《易经》,然卦爻辞未见有太极一词。有人认为“易”是比太极更高层次上的范畴,然而这高于太极的“易”是物质性实体范畴还是观念性范畴?如果是前者,那应称“易生太极”,但太极已经是极中之极了,逻辑上讲,太极之上不应该也不可能复加一种实体的“易”,这显然不符合《易传》的旨义。如果是后者,那么观念性范畴的“易”又不可能包含或产生实体的太极。于是持有此类观点的学者在逻辑思维上陷入了两难的困境,但这种观点从“易”高于太极为出发点,寻求另外一种逃离困境的解释:认为这里的“易”在《易传》看来,作为观念性范畴又代表一种先验框架体系,这个先验的体系就包含着天地起源于混沌的道理,因此说太极为“易”所有,而由此称“易有太极”。并进而批评《易传》的这种解释背离了仿效外界的唯物主义思路,而滑到唯心主义思路来了(见任继愈主编《中国哲学发展史》先秦卷第631页,人民出版社1998年版)。我们认为《易传》唯物主义自然观在其整个思想体系当中贯彻得并非那么彻底,但在

宇宙生成论、本体论及认识论问题上,其唯物主义的思维指向是极为鲜明的。上述观点是对《易传》的一种曲解。我们认为,这里的“易”具有双重涵义,一是作为观念性范畴的易,本质上就是指《易传》所建构的哲学体系,而这一体系乃是来源于从客观性出发,对客观世界的“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”的认识。易的这一哲学体系揭示并蕴含了对宇宙本体及万物存在根本依据的理性认识。从这种意义上讲,可以称为“易有太极”。二是作为实体范畴的易,与太极属于同一层次的范畴,易就是太极,太极就是易。易与太极均是指谓宇宙本根的本体范畴,二者同体异名而已。在《易传》那里,本体与本体所内在固有的根本属性——道,是一种体用关系,道不离体,体不离道,超越本体的独立存在的道是不存在的。《易传》重视道论,但常常又惯于以易指谓道。在阐述宇宙本体及本体化生天地万物的运动变化历程时,又习惯于称易而很少言太极。《易传》为了强调本体与道的体用关系,在运用“易”这一范畴时,常常赋予易以本体太极及本体属性——道的双重涵义。这种情形在《易传》中极为常见,如《系辞上》说:“夫易广矣大矣……以言乎天地之间则备矣。”此处“易”既是指本体太极化生天地万物又存在于天地万物之中,又是指本体属性——道的无处不在、天地万物无不遵循着道的法则而存在及运动变化。本来,《易传》为了克服老子“道”涵摄本体与本体属性(根本法则)双重涵义而容易导致二者混而不分,以太极与道在概念范畴意义上将二者区别开来。但在这里,其“易”的范畴内涵又等同于老子的道了。中国哲学的特征之一就是概念范畴的模糊性与不确定性,处于中国哲学奠基时期的《易传》,其范畴系统出现驳杂不一的情形,也是很自然的难以避免。以“易”指称道的倾向在《易传》中较为清晰,

而赋予易以本体太极的义蕴,则只能从“易有太极”这一命题中得以洞见,且这一洞见有着重要的意义。

总之,《易传》通过“易有太极”这一论述,所确立的宇宙太极本体论,奠定了《易传》及儒家宇宙本体论哲学的理论基础。

第二节 “大哉乾元”的元气论

作为先秦时期宇宙哲学的集大成者,《易传》的宇宙本体论思想是极为丰富的。这既体现在范畴的多元化,又体现在其立论的诸多层面及不同视角。《易传》的太极论确立了宇宙最高本体,简明揭示由本体太极衍生天地(两仪、阴阳)、由天地化生万物的宇宙演化过程。但仅仅停留于此,则与老子“道生一,一生二,二生三,三生万物”以及《吕氏春秋·大乐篇》的“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,和而成章”等各种宇宙演化论并无殊异。《易传》所面临的理论突破点,无疑集中在对本体如何生出天地,天地又如何化生万物等问题,作出哲学逻辑上的具体回答。对此,《易传》具有清醒的自觉意识。《易传》在太极论基础上,又提出了“乾元”、“坤元”的元气说,旨在站在宇宙演化过程中的一个重要的环节——天地这一层面上,上溯天地如何起源于本体太极,下论天地如何化生万物。

《彖传》明确提出了“乾元”、“坤元”的元气说。《彖传》说:“大哉乾元,万物资始,乃统天……至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”《易经》乾卦称:“元亨利贞。”显然《彖传》取乾卦卦辞之“元”,确立了其元气说。《子夏传》说:“元,始也。”(李鼎祚《周易集解》)《九家易》说:“元者,气之始也。”(同上)董仲舒说:“元者,为万物之本。”(《玉英》)何休说:“元者,气也。无形以

起,有形以分,造起天地,天地之始也。”(《公羊传》隐公元年注)故“元”有为始为气之意。《咸·彖》说:“柔上而刚下,二气感应以相与。”《系辞下》说:“乾阳物也,坤阴物也,阴阳合德而刚柔有体。”所谓乾坤亦即刚柔、阴阳,所谓“二气”亦即乾元、坤元的阴阳二气。由此而知,《彖传》所谓的“元”涵有二义:一是为“万物资始”的宇宙本体(本原),二是具有本体意义的一种物质性存在的气。《彖传》尽管只称“元”而未直言“元气”,但以元为始为气的元气说含义则是昭然若揭,汉代易学与哲学史上的元气说即肇始于此。《彖传》元气说的哲学本体论意义有如下两个方面:

首先,彰明了宇宙本体——太极为气的本质内涵。在《易传》本体论哲学体系中,“元”或“元气”与太极属于同一层次的范畴。如果说《易传》太极论中对太极的内涵未有明确的界定,那么,通过元气说,则完成了其对太极内涵的哲学界定。《易传》以元气释太极的这一思想,直接诱发了汉代哲学所盛行的元气说。两汉时期的易学家与哲学家,无论是儒家还是道家,无论是唯物主义还是唯心主义,在论及宇宙本体的基始意义上,多主元气说,如董仲舒、扬雄、张衡、王充、河上公及《易纬》等。《汉书·律历志》更是直言“太极元气,函三为一”,强调太极即是元气。唐代孔颖达也有明确的认识:“太极谓天地未分之前元气混而为一。”(《周易正义》卷七)对于《易传》将宇宙本体在范畴上分为太极与元或元气、阴阳之气(潜在于本体)以及三者之间的关系,明代气论哲学家王廷相有精湛的论述:“元气之外无太极,阴阳之外无气。以元气之上不可意象求,故曰太极;以天地万物未形,浑沦冲虚,不可以名义别,故曰元气;以天地万物既形,有清浊、牝牡、屈伸、往来之象,故曰阴阳。”(《太极辨》)这

就是说,太极强调的是宇宙本体的形上终极性,元气凸显的是宇宙本体的物质存在性,阴阳之气昭明的是本体流行为天地万物的形下器物性。就宇宙气化过程而言,太极与元气标明着本体流行之前的无形本然状态,阴阳之气体现了本体流行气化为有形现实世界且存在于现实世界之中的宇宙万象。就本体流行前后的总过程而言,太极、元气与阴阳之气均可谓之本体,实则三名而同体。《易传》之所以确立不同的本体范畴,旨在从不同视角对本体加以哲学界说,同时为本体如何流行气化天地万物的具体哲学逻辑论证,提供范畴体系意义上的理论准备。

其次,确立了宇宙本体之气的阴阳属性。先秦时期,人们习惯于运用天地阴阳之气的阴阳学说,笼统简单地解释天地万物之存在及运动变化的过程。《易传》也承袭这一运思理路,认为天为最大的阳,地为最大的阴,天地阴阳“二气感应”、“刚柔相推”的变化是万物存在及运动变化的依据。但《易传》对这种传统阴阳学说给予了本质上的理论创新,这主要体现在其元气说的确立。《易传》提出以“乾元”、“坤元”为内容的元气说,一方面将传统天地阴阳之气的说法抽绎为“元”或“元气”这一范畴,又进一步将这一范畴提升到形上的宇宙本体的哲学高度。既对宇宙本体太极内涵作了解说,更为重要的是为从哲学上阐明天地之如何起源于本体或者说本体之如何流行气化为天地,打开了具有逻辑意义上的理论通道。“乾元”与“坤元”不仅代表天地阴阳二气,更为强调的是其表征阴阳两大属性。换言之,阴阳是气所内在固有的两种属性。“乾元”与“坤元”既为阴阳二气又为气的阴阳两种属性,而作为“乾元”与“坤元”之合一的“元”或元气,在逻辑上则自然也内在地具有阴阳两种属性了,或者说“乾元”与“坤元”是作为宇宙本体的“元”或元气本身所固有的

阴阳两种属性或潜在的阴阳二气。在《易传》看来,阴阳两种属性又具有刚柔、健顺、动静、创始与资生、主动与被动等等既对立又统一的特征。而阴阳两种属性及其这一特征正是宇宙本体流行气化为天地或者说天地起源于本体的内在动力源泉。《易传》通过元气说,赋予宇宙本体内在的具有阴阳两大属性以及潜在的阴阳二气之统一体这一哲学涵义,不仅是对传统阴阳学说的的发展,更是对先秦本体论哲学的理论深化。另一方面,《易传》元气说为天地创生万物的气化学说,提供了形上本体论意义上的理论支撑。先秦时期思想界普遍流行天地为万物之源的观点,《易传》也将天地视为宇宙生成过程中一个非常重要的环节,其对天地气化万物的哲学论证颇为博大与精湛,极富辩证性与思辨性。但天地万物创生的终极性本体问题,始终是人们迫切追问的理论焦点。《易传》通过“乾元”、“坤元”的元气说,论证了天地阴阳之气及阴阳属性及特征来源于宇宙本体。如果说本体元气是阴阳二气的潜在存在,那么,现实世界的天地阴阳二气就是本体元气流行的结果;如果说本体元气是潜在阴阳二气两种属性对立统一的本然状态,那么现实世界天地万物均呈既对立又统一的规律性亦是本体流行气化的必然性展现。既然作为“乾元”、“坤元”所表征的天地阴阳二气及其属性本原于本体元气,那么《易传》中尤为关注的天地创生万物的生成论哲学,便具有了终极性的形上本体论的理论高度及理论意义。从体用的角度来说,本体的元气为体,天地万物为元气之用。天地万物来源于本体,本体存在于万物之中,元气与天地万物之间是即体即用、即用即体的不离不杂关系。明代王廷相对此亦有准确的理解:“阴阳即元气,其体之始,本自相浑,不可离析,故所生化之物,有阴有阳,亦不能相离。”(《答何柏斋造化论》)《易传》通

过元气说,使其本体论哲学思想上达形上之宇宙本体,下贯形下之宇宙万象。其在生成论形态中形成的先秦时期较为成熟的本体论,对于宇宙演化过程的理论阐述,显得尤为圆融无碍。

总括言之,《易传》关于“乾元”、“坤元”的元气说,既是对其太极本体论的进一步理论展开与深化,同时对汉代易学与哲学的发展也产生了广泛而深远的影响。就本体论而言,汉代以后尤其是宋明时期,发端于《易传》的元气本体论逐渐形成一种哲学思潮、哲学流派。北宋理学草创时期的欧阳修坚持“元气”为万物之根源,天地万物及人均由元气生成。理学开山者周敦颐以及邵雍的宇宙论亦是主张宇宙本源为太极的阴阳未分之气,张载更是从太极为太和元气出发,确立了气为宇宙本体的一元论哲学。朱熹虽然坚持理本论,但在阐述宇宙生成时,仍然主张以阴阳为本体以太极为气,这既体现了其理本论的不彻底及内在矛盾,同时也充分说明了气本论思潮的巨大影响。朱熹尤其王阳明以后的哲学界,以太极为气的本体论思潮亦趋兴盛。由刘宗周、罗钦顺继张载之后又重新初步确立的气本论,到王廷相坚定地以太极为气的气本论,最后由王夫之完成了理学气本论的终结。宋明时期的理学家大多都深明易理,《易传》的太极元气本体思想,成为气学派思想家建构其本体论哲学的直接理论来源,即便是程朱陆王的理学派、心学派在不同程度上也受到了一定的影响。

第三节 “一阴一阳之谓道”的易道论

现代哲学家金岳霖先生曾说:“道字有中国味”,“万事万物之所不得不由,不得不依,不得不归的道才是中国思想中最崇高

的概念,最基本的原动力”(《论道》第16页,商务印书馆1985年版)。而具有崇高性、原动力性的哲学本体范畴的道,则一直贯穿于中国古代哲学发展之始终。《易传》将道确立为重要的哲学概念,有时也称为“易道”。其易道思想既是先秦哲学道论的集大成式的总结,同时又为后世中国哲学尤其是宋明道学的道论形上学,奠定了基本的理论架构。《易传》易道思想的核心内容,集中体现在《系辞传》所提出的一个著名的易学与哲学的命题:“一阴一阳之谓道。”如果说《易传》的太极论与元气论,是在存在的意义上对宇宙本体的气的实体性说明,那么《易传》的道论或易道论,则是在动态的意义上对宇宙本体的属性与功能及本体发育流行过程的极具辩证性、思辨性的哲学形上学理论阐述。这一理论阐述的主要内容有如下几点:

首先,道是宇宙天地万物存在与变化的总规律、总原则。道字本义为行走的大路,许慎《说文解字》所谓“所行道也”、“一达谓之道”。后又引申为规律、规则,春秋时期人们将天体运行的规律称为天道,人事遵循的规则称为人道。如子产所谓的“天道远,人道迩”(《左传》昭公十八年)等等。老子将道抽绎为其哲学的最高范畴,并从宇宙本体论的哲学高度,赋予道以宇宙本原(基始)、宇宙总规律的双重涵义。在老子那里,道既是物质性存在的实体范畴,又是抽象的规律性的观念范畴。其兼涵双义的概念不确定性,造成了在回答作为第一存在的宇宙本体问题上的混淆与误解。老子道的本体论是立足于宇宙生成论,要讲生成在逻辑上就必然要确认实体的道与规律性的道谁是第一存在,老子本人也未作回答。《易传》作者对老子道的这种概念不确定性与模糊性的弊端,有着清醒的认识。因此,《易传》在继承老子道的本体论哲学时,首先以物质性实体(气)的太极取

代了老子道的基始(本始)义,并确立作为宇宙本体的太极为其哲学的最高范畴。同时,保留了道的规律性的哲学涵义。《易传》尽管将道视为其本体论哲学的重要范畴并极为关注道论,但道并不是最高范畴,其范畴层面次于最为根本的太极。《易传》运用太极及规律性的道在范畴上分离了老子道的双重涵义,其哲学意义在于其已经在不同程度上触及了哲学的基本问题——思维与存在的关系问题。而这种范畴上的分离,用现在的话来说,就是初步意识到了本体与属性及功能、物质与物质运动形式、客观事物与客观事物变化规律、本质与现象二者的区别与对立,并进一步探索二者对立中的统一、统一中的对立的辩证关系。春秋以来,随着王权式微,西周传统的天命神学逐渐遭到了怀疑与否定。人们开始以理性的态度对自然与社会各种事物与现象运动变化的规律性,展开了认识与探究。但很长时期这种认识与探究表现为初步的、零碎的、支离的思想特征,尚未形成系统的哲学体系。随着老子以道为核心的本体论哲学的创辟,尤其老子“万物负阴而抱阳,冲气以为和”这一著名命题的提出,才彰显了哲学对于宇宙万物存在与变化的根本依据——宇宙总规律、总原则,进行本体论意义上的理论思考与概括的思维指向以及取得的初步的理论成果。成书于战国晚期的《易传》,以超越门户之见的开放立场、兼容百家之长的博大学术情怀、统贯天地人三极之道的宏阔学术视野,在吸取先秦哲学尤其是老子道家天道观及传统阴阳学说等优秀思维成果的基础上,从客观出发,通过“仰观”、“俯察”、“近取”、“远取”的广泛认识,洞见到宇宙天地万物存在及运动变化的过程,就是阴阳二气相互对立、相互依存、相互交感、相互推荡、相互更迭、相互接续、相互转化的过程。而这一过程体现了宇宙的根本规律,《易传》

站在本体论的哲学高度,将这一过程抽象概括为“一阴一阳之谓道”。所谓“一阴一阳”就是处于矛盾统一体当中的阴阳两方面的相互对立又相互联系、相互转化。在《易传》看来,这一根本规律是宇宙从自然界到人类社会所遵循的普遍法则,用一个范畴表述,这就是“道”。道就是宇宙总规律、总原则。从哲学史的角度上看,这个具有明晰涵义的道及“一阴一阳之谓道”这一命题的哲学意义在于既标志着中国哲学史上关于对立统一规律的首次明确诞生,同时也成为其后两千年来以道为基本特征的中国哲学尤其是宋明理学的崇高概念、原动力与思想源泉。在宋明理学的不同学派、不同理学家那里,对道的理解与运用以及道在各自哲学体系中的地位尽管有异,但对《易传》所确立的道为宇宙总规律这一问题上,则有着共识与认同。

其次,道是气之道,道与气是一种体用关系。在《易传》看来,道是宇宙天地万物存在与发展变化的最为根本的内在动力源泉,是客观事物内在固有的普遍规律性。《易传》又以太极之气为宇宙本体,认为宇宙万象乃本体太极之气遵循着道的总规律发育流行的过程,换言之,道是对本体太极之气发育流行过程中体现出来的总规律的哲学抽象与概括。从体用角度看,气为体,道为用,气与道是即气即道、即道即气的体用不二关系。不可离气而言道、离道而言气,离道之气与离气之道同样是不存在的。从这种意义上说,道与气浑然一体,道亦气,气亦道,二者决非二物。然而二者又有明显的区分,气为体,道为用。就气而言,气是道的物质实体、物质基础。就道而言,道是气的本质属性,道内在于气之中,道是气之道。简言之,在《易传》那里,以气为内涵的太极是第一存在的终极性实体性范畴,道是从属于太极的观念性范畴。从认识论角度看,《易传》关于道与气之间

的关系实际上就是一种主体与客体的反映与被反映的密不可分的。关系。在《易传》看来,道一方面作为一种思维反映具有高度的抽象性,所谓“形而上者谓之道”,是说道超越一切有形的宇宙万象,道的这种超越性与抽象性,从而使道能够囊括天地人而成为宇宙万象共同遵循的具有广谱性的宇宙总规律。另一方面,道又具有确切具体认识对象的规定性。《易传》论道之处甚多,如“天道”、“地道”、“人道”、“天地之道”、“日月之道”、“昼夜之道”等等。有了天地,才有天地之道;有了日月,才有日月之道等等。其最高概括“一阴一阳之谓道”,则更是说明有了阴阳之气或具有阴阳属性的气,才有阴阳之气的“一阴一阳”变化之道。道在认识对象基础上的这种具体的规律性,决定了道的超越性、抽象性始终不会彻底脱离客观认识对象而走向绝对化,从而避免了道走向先验的绝对观念本体存在的可能性,这也反映了《易传》在宇宙论问题上所坚持的较为彻底的客观认识路线。总之,道的高度抽象性,体现了道的宇宙本体论的哲学高度与思维深度;道的确切具体性,标示了道的以气为本的宇宙本体论的哲学特征与思维指向。道自身就是抽象性与具体性的对立与统一。宋明本体论哲学中以张载、罗钦顺、王廷相、王夫之为代表的气本论,切中并发挥了《易传》本体论哲学的真实旨义。程朱理学则割裂了《易传》关于道、气统一以及道的抽象性与具体性统一的关系,从而最终陷入了先验的理(道)本论。

再次,道是本体太极之道,道内在于太极之中。《易传》通过一阴一阳的变化之道,揭示了宇宙发育流行的现实世界天地万物的变化根本法则,对此,《易传》的阐述既“广大悉备”又“索隐钩深”,同时又是显而易见的。但这里需要强调的是,《易传》的道论不仅仅关注于现实世界万事万物的变化总原则,同时也

关注道的上达天地万物产生之前的宇宙本体。尽管《易传》关于这方面的阐述既不多见又欠明晰,但其道论上达本体的这种形上追求的思维指向确是可以洞见的。如上文所述,《易传》通过元气论完成了对宇宙本体太极气的涵义的说明,这就从生成论的角度论证了万物始于同一基源(太极之气)的世界统一性问题。与此同时,又为道的上达本体也打开了理论通道。《易传》元气论认为,太极就是元气,元气又统摄阴(“坤元”)阳(“乾元”)二气或阴阳属性,由此,本体的太极之气自然就是阴阳二气的潜在存在或者说具有阴阳两大属性。而道又是指谓阴阳二气或气的阴阳两种属性的对立与统一的规律性。因此说,道不仅是本体太极发育流行之后天地万物的阴阳变化总法则,同时也是本体太极之气所内在具有的变化总法则。换言之,道又是本体太极之道。道内在于太极之中。这样,《易传》道论则完全具备了本体论哲学的意义。对《易传》的这一思想,张载颇有领会与阐发:“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”(《正蒙·太和篇》)这里的“太和”即太极尚未分化的气的本然状态。张载认为,《易传》所谓阴阳之气涵具升降、相荡等运动属性的一阴一阳之道,本来就是本体太极之气的根本属性或根本法则,道既内在于太极分化之后的有形之气中,更内在于太极未分化的无形之其中。明代王廷相亦说:“所谓太极,不于天地未判之气主之而谁主之耶?故未判则理存于太虚,既判则理载于天地。”(《太极辨》)所谓理即是道,太虚即是太极,此是王廷相对张载观点的进一步强调。王夫之在《张子正蒙·太和篇》中对张载的观点也予以支持与弘扬:“阴阳具于太虚絪縕之中,其一阴一阳,或动或静,相与摩荡……于此言之则谓之道。”总之,中国哲学道论的形上学实发

端于老子,完备于《易传》,承续于汉唐,彰明于宋明。

最后,道即天道。道这一范畴在《易传》那里是在规律、法则的意义上理解与运用的。而道的涵义又颇为丰富,既有一般普遍意义,又有个别特殊意义。前者如宇宙根本规律,后者如各种万物的特殊规律。宇宙万物“至赜”、“至动”,变化万千,规律的多样性、复杂性决定了道的多义性与丰富性,《易传》作者对此有充分的认识。因此,将宇宙根本规律概括为“一阴一阳之谓道”的同时,又将自然界的规律称为天道、地道,将社会规律称为人道。如《说卦传》所说:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”因此,对道的理解与运用应作普遍与特殊、一般与个别等多层面多角度的领悟与把握。金岳霖先生曾说:“‘道’是可以合起来说,也可以分开来说的。合起来说的‘道’就是‘道’一的‘道’,分开来说的‘道’就是‘道’的无量的‘道’。”(《金岳霖文集》第214页,甘肃人民出版社1995年版)所谓分开说的“道无量”是指天道、地道、人道之别,合起来说的“‘道’一的‘道’就是宇宙。就事物说,它包括了所有的事物;就规律说,它包括了所有的规律;就运动变化说,它就是大化流行,它是无始无终的宇宙”(同上,第215页)。《易传》将能够囊括天地人一切事物发展共同遵循的普遍性、根本性规律,抽绎为“一阴一阳之谓道”。我们认为,这个道可以称为“道一的道”。从《易传》道的多义性角度看,需要说明一个问题,就是《易传》有时将“一阴一阳”这个根本之道又称为“天道”。《说卦传》所谓“立天之道曰阴与阳”,就意味着“一阴一阳之谓道”就是天道。《乾·彖》又说:“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“乾道变化,各正性命,保合太和”。很显然,《易传》在这里已经不仅仅把天道视为天、地、人并举的三才之道中的天体自然之道,

而是将天道上升到“万物资始”的本体论的高度,其哲学意义已经等同于统摄天地人三极之道的“一阴一阳之谓道”了。这体现了《易传》本体论哲学范畴的多元化以及天道范畴的多义性,如此之弊端表现为概念范畴的不确定性、模糊性,其益处可以启迪人们对于概念范畴之间的内在联系与转化及其相互融通的理解,以达到对本体论哲学的多层面、多角度的整体建构。理学鼻祖周敦颐受《易传》的这一影响,以天道为“一阴一阳之谓道”,认为道为自然之天内在具有的规律法则,万物始于天的依道而行。在周敦颐那里,道并不存在于本体的“无极而太极”,太极之动的根源不在于道的阴阳变化的规律性。因此,周敦颐的天道及道并不具有本体论的意义。这与《易传》视天道为道的旨义是不一致的。现代哲学家熊十力体《易》甚深,在其以“体用不二”的本体论哲学中,将易之道视为本体,将现象界视为本体之发用,强调以体显用,用中识体。其受《易传》的影响,从本体的意义上视“天道”为“一阴一阳之谓道”,如其称“天道者,宇宙本体之称”(《熊十力选集》第330页,吉林人民出版社2005年版)。但熊氏以道、天道为本体与《易传》以太极之气为本体的思维路向是迥然有异的。

第四节 形上形下的道器论

作为《易传》的本体论哲学,其太极论与元气论重点确立的是本体太极气的物质存在的实体性,其易道论注重提揭的是太极之气的属性及功能——道的规律性。而本体发育流行之后的现实世界中,太极的实体性与规律性的关系转化为客观事物与道的关系,作为客观论者的《易传》对这种关系给予了极大的关

注。而这一关注既体现了《易传》哲学逻辑思维发展的必然,也体现了《易传》本体哲学的不断深化。《易传》对这一关系的认识与阐述,集中表现在《系辞上》所提出的著名命题:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”这里的道就是一阴一阳之道,所谓器就是世界万事万物。在《易传》看来,作为模写世界万事万物运动变化规律的易道或道,是内在于具体事物之中而又超越世界万有的具体事物之上的具有普遍意义的观念模型。因此,道是一种看不见、摸不着的无形无象,只能依靠抽象思维才能把握的东西,故而称为“形而上者”。而作为指称具体事物的器,则是有形有象能为人的感官所感知的东西,故而称为“形而下者”。这就是《易传》关于这一命题的真实涵义。《易传》在哲学史上首次提出形上、形下和道器范畴,并通过形上、形下这对范畴强调了道器二者之间的区别与联系,明确提出了道与器的关系问题。尽管《易传》对道器关系没有作进一步的明确具体的申说,但这一命题所确立的道器论,则启迪了人们对《易传》关于道器关系问题的深入领会与体悟,更为汉代及后世哲学尤其是宋明道学本体论哲学的建构,在基本范畴上奠定了基础,在思想来源上提供了源泉。《易传》关于形上、形下的道器论,其哲学意义具体说来有如下几点:

首先,肯定了道器的差异性与对立性。《易传》创造性地提出并运用“形上”“形下”这对范畴对道器的本质特征加以说明,意味着《易传》已经洞见到现实世界存在着道器两个领域或两个层次的区分。用现在的哲学语言来说,道器标志着现实世界客观存在着的思维与存在、意识与物质两种现象。具体说来,就是抽象与具体、规律与事物、本质与现象、必然与偶然、一般与个别、普遍与特殊、无限与有限、绝对与相对等等。《易传》认为,

道是对万物之器的客观存在着的运动变化根本规律的反映或模写。《系辞上》所谓“仰观”、“俯察”、“见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”、“见天下之动，而观其会通”等等，讲的都是主体对道的客观认识与反映过程。又所谓“易（即道或易道）与天地准，故能弥纶天地之道……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”等等，说的是主体意识或思维对客观之道的成功模写以及道的广普性、一般性等等。而作为万物之器的根本规律的道，是深藏于器的事物内部，只有透过“至赜”“至动”的有形有象之器的外在现象，通过抽象的理性思维才能加以认识与把握，正如《系辞上》所说：“夫易（即易道），圣人之所以极深而研几也。”道的这种抽象性，决定了道的无形无象性，如同老子对含有规律涵义的道所作的描述：“视之不见”、“听之不闻”、“博之不得”。《易传》对老子道的看不见、听不到、摸不着完全超越感官范围的抽象无形无象的思维与意识特征尤为重视，进一步抽绎概括为“形而上”，并在此意义上强调“形而上”就是道，道就是形而上。而所谓“器”，泛指宇宙万有的具体事物，具体事物有形有象，故称为“形而下”。形而下强调的是“器”的客观实在性、具体性、个别性、特殊性等等。总之，《易传》认为，道与形上是属于属性、功能范畴，是对器物客观存在的本质在思维、意识上的反映。器与形下是属于实体性范畴，是道与形上所反映与模写的客观对象。因此，道、形上与器、形下客观的存在着区别性与对立性。《易传》强调道器的这种区别与对立，不仅在哲学史上触及并提出了思维与存在、意识与物质这一哲学基本问题，同时对于人们不断深化对自然与社会发展的规律性认识，也具有重要的哲学意义。然而哲学的发展极具曲折性与复杂性，宋代张载虽然继承了《易传》气本论的唯物主义路线，但忽视了《易传》

关于道器的差异性与对立性的思想。从而将气及其本质属性、功能(规律法则)混为一团地以道称之而上升为本体,重踏老子之覆辙,这就容易造成以属性、功能的规律或法则取代并脱离真正的本体——气。事实上在张载那里也的确如此。程颐意识到了张载在实体与属性功能问题上的混淆,恢复并坚持了《易传》形而上之道的规律意义,但却无限夸大了道器的对立与差异。他认为道(即理)、形而上就是规律或法则,即所谓“所以然者”,而气及一切物质存在都被视为器与形而下。形而上之道决定形而下之器,道与形上成为超越器与形下的绝对的普遍的观念性本体存在,从而陷入了理本论。程朱学派尽管也一再强调道器、形上形下不相离,但实质上仍然是割裂了道器内在联系,将道器的对立绝对化,最终视道器为二物。其终极意义上以理为本的唯心主义理论特征,是颇为显豁的。其后的罗钦顺、王夫之等,既坚持《易传》及张载的气本论传统,又批判地吸收了程朱承继《易传》以形上、道为规律、法则的思想。在坚持“无其器则无其道”、“道者器之道,器者不可谓之道之器也”(王夫之《周易外传·系辞上》)的前提下,又强调道的相对独立性与能动性,此又是对《易传》关于道器差异性与对立性思想的准确发挥。

其次,确立了道器的内在统一性。《易传》以抽象思维产物的无形的规律、法则为形而上,以经验知识感知的有形的具体事物为形而下,进而以形上、形下说明道器所表征的现实世界客观存在着的思维与存在、意识与物质的两个领域或两个层次的区别与对立。而《易传》强调道器对立的同时,尤为关注二者的关系。或者说肯定道器对立的最终目的,是为了准确辩证地揭示二者之间的关系。就《易传》所建构的范畴体系而言,作为基本核心哲学范畴的形上形下与道器,在哲学史上的首次并举,其本

身就说明了形上与形下、道与器二者之间存在着密切的联系。对于二者之间的这种关联性,后世哲学尤其是宋明理学,无论是唯物的还是唯心的诸派哲学家,都给予了认同。但对于二者之间到底是一种什么样的关系,换言之,在二者谁决定谁,谁是第一性、谁是第二性这一哲学基本问题以及在此基础上的具体关系问题上,不同时期不同学派的哲学家则有不同的理解与回答。而对这一问题的不同理解与回答,也进一步决定了哲学家不同的思维路向与哲学路线。处于中国本体论哲学基本架构的奠定时期,《易传》对道器二者之间的关系问题的具体阐述较少且乏明晰性,但统观其整体的哲学思想体系,则可以洞见《易传》关于道器关系的基本观点。就《易传》本体论而言,如上文所述,《易传》认为宇宙最高本体太极与道的关系,是物质性的最高实体(气)与最高实体(气)所内在固有的功能、属性之间的关系。也就是说,最高实体的太极是第一性的,而作为最高实体的功能与属性的道是第二性的。这是《易传》在确立“盈天地之间者唯万物”的自然观前提下,对存在与思维、物质与意识二者之间的关系这一哲学基本问题的初步探索与回答。尽管由于中国本体论哲学尚处于草创时期,受到历史时代及思维水平发展的种种局限,《易传》哲学思想体系当中还杂有宗教卜筮的成分,但对《易传》关于哲学基本问题的触及与回答,是不容忽视与置疑的。在《易传》看来,当无形无象的宇宙本体发育流行为有形有象的天地万物,本体太极与道的关系则转换为形而下的器与形而上的道的关系。而道、器关系则如同道、太极关系,作为物质性存在的器(物)居于根本地位,作为器(物)之功能、属性的道则处于从属地位。换言之,有器则必有道,无器则必无道。器道既是实体与功能、属性的关系,因此,尽管器道存在区别与对立,

但二者之间在本质上是道不离器,器不离道的道器为一物的内在统一的辩证关系。也就是说,无道之器与无器之道,是不存在的。更为重要的是,道乃器之道,道在器中,任何绝对超越凌驾于器之上的道,也是根本不存在的。《易传》颇重道论,但所论之道必是本体之道、器物之道,如“一阴一阳之谓道”、“天地之道”、“日月之道”、“刚柔之道”、“君臣之道”、“夫妇之道”等等。这种以道在器中、道不离器为显著特征的道论,其本体论意义上的理论立足点与出发点,就是其建构的既对立又统一的辩证道器观。《易传》的这种辩证道器观,既确立及丰富了其完整博大的本体论哲学思想体系,同时也开启了后世中国本体论哲学的长期论争与不断完善。中国本体论哲学的发达时期——宋明理学,其诸派诸家哲学体系的创建与发展,多是滥觞于《易传》的本体论思想。就道器观而言,程、朱为代表的理学派及陆、王为代表的心学派,尽管承继了《易传》以来道不离器、器不离道、道器不离不杂的传统,但在本体论的终极意义上仍然割裂了二者道器一物的内在统一的辩证关系,视道(理)器(气、物)为二物,最终将道(理、心)归结于凌驾超越于器(气、物)之上的独立自存的观念性绝对存在。尽管其思辨性水平较高,理论亦较为精致,但却将《易传》以客观物质存在论为显著特征的本体论哲学引入了主体观念存在论的歧途。宋明理学集大成者王夫之在张载、王廷相等传统气学派基础上,立足于《易传》以来气本论的哲学立场,通过对《易传》本体论哲学思想体系在宏观及微观的不同层面、不同角度的广泛而深刻的省察、挖掘与开新,以及对程朱陆王理学、心学本体论思想的批判与吸纳,从而在中国传统哲学史上完成了对《易传》本体论中的形上形下与道器等范畴内涵的明晰而准确的哲学界定以及形上形下、道与器二者对立

统一辩证关系的充分确立。首先,王夫之坚定地站在《易传》“盈天地之间者唯万物”的客观自然立场,从客观的最高存在“实有”(亦即气)出发,提出了“天下唯器”(《周易外传》卷五)的著名命题,由此重新确立了以气为本的客观物质存在论基本路向。其次,王夫之在传统的“道不离器”、“道在器中”思想基础上,提出了“道器为一”(《周易外传》卷六)的命题,从宇宙本体论的哲学高度及气一元论的角度,论证了世界的物质统一性问题。这一命题强调了道器为一物而密不可分,批判了程朱理本论在终极意义上的视道器为二物(如朱熹所谓的“理与气决是二物”、“道在物外”、“道在器先”等)。进而认为道是标识宇宙事物的普遍规则或根本法则,器是标识“实有”(气)具体存在的个别、特殊事物。道器是标志宇宙世界(一物)不可分割的两个方面,亦即其所谓的“统此一物,形而上则谓之道,形而下则谓之器,无非一阴一阳之和而成。尽器,则道在其中矣”(《思问录·内篇》)。再次,王夫之立足于道器为一的观点,进一步揭示了道器之间的关系。明代气本论者王廷相认为元气乃道的本体,器乃“气之成”之实体,道乃气或实体器之属性。属性不离实体,有器则有道,道不离器。王夫之继承了这一思想,明确强调道乃器所内在固有的属性与功能,认为道器“虽有异名,而亦若耳目之聪明也”(《周易外传·系辞下》)。提出了“无其器则无其道”、“道者器之道,器者不可谓之道之器也”(《周易外传·系辞上》)等命题,确立了道以器为体、器以道为用的辩证统一之道器观。用现代哲学话来说,道与器就是抽象与具体、普遍与特殊、一般与个别、本质与现象的关系。总之,作为中国古典哲学终结者,王夫之立足于贯穿于理学本体论哲学始终的道器论,在批判地继承前人理论成果的基础上,通过对《易传》中形上形下

之道器关系的深入探讨,使《易传》本体论哲学思想得以彰显及丰富发展。

本章结语

总之,《易传》的太极论与元气论,从气的本体意义上说明了世界的物质统一性;其易道论,则是从气的本质属性——道的意义上,说明了世界存在依据的规律统一性;其形上形下之道器论,则是从宇宙本体的哲学高度,揭举了太极(气)与其属性、功能(道)、事物(器)与规律(道)亦即主体与客体、思维与存在的辩证统一关系。《易传》的太极论、元气论、易道论以及道器论等诸要素有机、内在、辩证的统一,标识着中国传统本体论哲学体系的基本架构得以创建。

《易传》以太极为最高哲学范畴的本体论哲学,成为汉代经学尤其是汉代卦气说象数易学思想体系的深层次哲学形上学的直接思想来源,并启迪与诱发了标志汉代易学乃至整个汉代经学宇宙本体论最高水平的《易纬》“太易”说宇宙本体论哲学之诞生。《易纬》通过象数易学这一典型、特殊的理论形态,运用“易一名而含三义”这一易学与哲学命题之阐述,既对《易传》宇宙本体论哲学作了象数表达,同时,又是对《易传》宇宙本体论哲学思想的丰富与发展,最终为汉代卦气说象数易学的终极合法性与确当性,提供了宇宙本体论形上学的理论支撑。

第三章 贯通天人的性命论

人与自然的关系问题,自人类哲学诞生之日起,便成为哲学的基本问题。由于受到人类的民族性、地域性及人类思维与认识发展进程等方面的限制及影响,古今中外不同历史时期、不同哲学流派的不同哲学家与思想家,对哲学的这一根本问题,具有不同的思考、认识与回答。就整个中国古典哲学而言,人与自然的关系问题,自始至终呈现为“天人关系”问题。这既是中国古典哲学的核心问题,也是中国传统文化的根本问题,更是中国古典哲学的鲜明特质。中国哲学奠基时期的先秦春秋时期,就社会性质而言,史学家无论将其定性为由奴隶制向封建制的过渡,还是由封建领主制向封建地主制的过渡,这一时期处于社会大动荡、社会大转型的客观史实,是毋庸置疑的。政权体制的分裂,阶级关系的分化,经济基础的演变,由此而导致了上层建筑的渐趋活跃——思想开放、言论自由。社会如何由分裂达到统一、由动荡不安实现长治久安成为当时非常现实、非常紧迫的时代主题。这一时代主题促使一些站在时代前沿的思想家与政治家,在意识形态领域的学术界与思想界给予积极的思考与回应,这就是理想社会体制的建构以及这种建构的理论基础的合理性与正当性。哲学是文化的核心,是时代主题与时代精神在意识

形态领域里的终极性的集中体现。春秋尤其战国时期,诸家诸派所构建的各种理想社会体制的理论基础或理论出发点与归宿点,在哲学上的终极诉求,皆彰显为对“天人关系”的不同态度。随着春秋时期人们理性的觉醒,一些进步的思想家已经洞见到自然界的天具有运行的客观规律,人类社会也有自身发展的客观规则,如略早于孔子的子产所谓“天道远,人道迩”(《左传·昭公十七年》)。由此,传统的“天人关系”转化为天道与人道的关系。春秋时期尤其是战国时期,学派林立,百家争鸣。但在“天人合一”的问题上,诸家诸派之学术主流基本上是持有肯定的态度,即认为人与自然具有不同程度、不同意义上的密切联系,也就是传统所谓的“天人合一”。但由于理论出发点、思维路径、价值取向、思想旨归等方面的不同,诸家诸派在“天人关系”问题上存在着迥然的差异。以对当下及后世哲学与文化产生重大影响的儒道两家而言,儒家重人道而轻天道,道家重天道而轻人道。孔子立足于人道,从人本主义出发,创建了以仁学为核心的伦理道德哲学,作为其倡导的宗法等级体制的基石。但由于这种伦理道德哲学缺乏天道的宇宙论形上学的理论支撑,其道德哲学的确当性自然受到质疑。其后的思孟学派及荀子企图通过性命论以达到人性的人道与天命的天道之贯通,但由于缺乏一种具有宇宙意识的贯通天人的本体论哲学的理论创新,使得儒家道德形上学仍未得到真正意义上的确立。老子立足天道,从自然主义出发,创建了以“道”为最高本体的宇宙论形上学。他虽然也关注人道,但其将人性归之朴素自然,从而否定或忽视了人的道德价值,其所推崇的复古的“小国寡民”的理想社会自然毫无现实意义。老子后学如庄子等亦无人文关怀意识,沿着自然主义路径愈走愈远,使得道家较为精辟的宇宙本体论

哲学始终未能贯通天人。尽管如此,先秦尤其是战国时期,儒道等诸子百家立足于人道、天道基础上的性命论的争辩思潮,充分体现了时人对传统天人关系认识的不断深入。由传统的天人关系到天道的提出与确立,再到人性与天命的具体深化,表明人们对人类社会与自然界的本质认识,愈来愈理性而客观了。正是基于如此的时代学术背景,才使得成书于战国晚期的《易传》作者能够以天人合一的宏大学术视野,既立足于儒家的学术立场,又超越传统的门户之见,汲取道家及阴阳家等诸子的思想精华,运用在理论上加以提升了的阴阳学说,站在道家深沉的宇宙意识与儒家浓郁的人文关怀亦即自然主义与人文主义有机结合的哲学本体论的理论高度,对先秦时期诸子百家所普遍关注的天人关系进一步深化的理论课题——性命之学,进行全面、系统、深刻的考察与论阐,确立了先秦哲学史上独树一帜的性命论。并以此性命之论使得天人、物我、主客、内外在理论上得以初步贯通。《易传》的性命论,不仅完成了先秦儒家贯通天人的道德形上学的集大成式建构,同时为后世儒家哲学尤其是宋明理学本体论的发展与完善,奠定了坚实的理论基础。《易传》的性命论,来源于对先秦儒家性命之学尤其是人性论的深度省察、理性继承及深闳开新,体现了先秦儒家性命之学历史发展的必然性、学理进程的逻辑性。

第一节 先秦儒家性命学的演变

春秋尤其是战国时期,人们对天人关系的各种态度是通过关于性命之学的激烈争辩这一方式而展开的。就儒家而言,性命之学论争思潮的兴起,直接导源于儒家伦理道德的形上学建

构的自觉性与紧迫性。尽管孔子创立仁学为核心的儒学在战国初期已成为影响较大的显学,但儒学尚不具有汉代以后的那种法定独尊的正统地位,而仅仅是先秦诸子百家平流竞进的一员而已。因此,儒学的合理性、确当性以及作为显学的权威性,随时都会受到其他学派的冲击与挑战。另外,就早期儒学自身而言,孔子精于人道而创立了仁学道德思想体系,但由于主客观的各种因素的影响与限制,孔子对人何以有仁、何以为仁这一事关仁学道德思想的终极来源的重大哲学问题,未能做出由人道上达天道的形上学回答。而传统的西周天命神学的天人合一的观念,在春秋以来怨天、咒天的理性思潮冲击下,无疑难以成为儒学的形上学理论基础。因此,立足于仁学的道德价值思想,重建儒学的道德形上学,完善与健全儒家哲学思想体系,以确立儒学的合理性、确定性与权威性,成为先秦时期孔门后学所面临的一个共同的哲学课题与时代使命。整个战国时期,儒家内部关于性命之学持续不断的激烈争论,充分地体现了先秦儒家对道德形上学建构强烈的时代紧迫感、深沉的自觉意识以及理论探索的艰辛历程。

先秦儒家的性命之学,就其思想内容说来,涵摄三个方面的问题:一、性是什么;二、命是什么;三、性与命的关系如何。前两者尤其是前者亦即人的本性、本质是什么,是性命之学最为基本的问题。对性与命这两个儒家哲学中的重要范畴,赋予何种意义的思想内涵,不仅关乎性命论辩的理论出发点,同时又关涉到性命之学的价值取向,而且也标明着人们对人与自然的本质认识水平。对儒家而言,更是决定性命能否合一,以及最终道德形上学能否真正得以建构的重要问题。因此,先秦儒家关于性命的论争,首先始于性、命范畴内涵的认识与界定。

孔子罕言“性与天道”(《论语·公冶长》),虽然亦称“性相近”,但对普遍的人性是什么,尚未言及。他也常称“命也”、“知天命”、“畏天命”等等,但其天命含有主宰之义、自然之义、义理之义多种意蕴,说明了其宇宙观的天命神学与时下天道自然的双重性。被学界视为早期儒家作品的《性自命出》(郭店楚简),集中体现了孔门后学对性命之学的初步探究与道德形上学建构的自觉意识。《性自命出》指出:“四海之内,其性一也。”这就在孔子“性相近”基础上,肯定了人性的普遍哲学意义。又指出:“好恶,性也”、“喜怒哀悲之气,性也”。这里是说人的好恶、喜怒哀悲之情就是人性,强调的是“情生于性”。这同郭店楚简《语丛》所谓“爱生于性”、“欲生于性”、“智生于性”、“恶生于性”、“喜生于性”、“愠生于性”等等,将人的各种“情”,视为人的本性的说法,是颇为一致的。这表明早期儒家对人性的考察,首先着眼于人人所普遍具有的自然生理意义上的“情”。而“情”的突出特点是与生俱来的先天性,说明“情”乃天命所“生”(亦即“性自命出”)。以情为性,则性的本质又表现为“生”。故《性自命出》又称:“笃,仁之方也。仁,性之方也。性或生之。”这段文献具有两方面非常重要的理论意义:首先,通过上述所论的以情为性,情为先天之生,故推导出性的本质为“生”这一结论。道家老子尤其重视“生”的哲学,如《老子》“道生一……三生万物”,但认为“天地不仁”,故其“生”的哲学缺乏任何人文价值意义。孔子也曾感慨:“百物生焉,天何言哉!”(《述而》)“天生德于予”(同上),但其“生”的意蕴无论是自然性还是人文性尚未提到哲学的高度。而《性自命出》则把以性为生的“生”,初步提升为具有宇宙意识与人文价值的哲学范畴。其所谓的“生”,既指属于生命历程的具有自然属性的人的生命有机体及

其生理功能,又指具有一定意义上的关乎人文价值的人的某些生命情感等。这样,通过以生为性,即生言性,由此而初步确立人性的双重属性:自然性与社会性。尽管这种认识在一定程度上颇不明晰,极具模糊性、肤浅性,但对于像人性论这种时至今日仍感到较为复杂的理论问题,早期儒家能在传统人性论史上得出带有方向性的认识成果,其理论奠基之功,不可忽视。其次,《性自命出》立足情感,重视德性,肯定并高扬人的内在理想道德情感。而以亲爱为情感特征的孔子仁学,无疑是理想道德的情感典范。如此,由仁到情,由情到生,由生到性,仁与性终于内在地密切联系起来了。其所谓“仁,性之方也”、“唯性爱为近仁”等,就是即仁说情、说生、说性,最终体现道德价值的仁与人所固有的性,达到了内在的合一。仁者为善,由此肇启了儒家的以“德”论性的价值取向。而“性自命出,命自天降”,孔子的仁学道德思想终于开始获得了天道宇宙观的理论支撑。因此,《性自命出》以仁论性,试图以仁学思想确立性的范畴内容,对后来儒学性命论、人性论以及道德形上学建构的进一步发展,产生了非常重要的影响。关于“命”或“天命”的范畴内涵,《性自命出》已经扬弃了孔子神秘的主宰之义。一方面即生论性,体现了天命或天道的客观意义,有似于道家的一面,亦即自然之天。同时又强调富有仁爱情感的“性”来源于天之所命,因此,天命与天道又具有一定程度上的道德价值意义,这又是儒家的思想特征,亦即义理之天。早期儒家的这种天命观,对其后先秦儒家尤其是后来的《易传》道德形上学建构,也具有导向性的积极影响。

《中庸》是关乎儒家性命论史上的一部重要著作,其作者及成书年代,自古至今,众说纷纭。参考近些年来学界对出土简帛

儒家作品的研究,我们认为从其基本思想内容来看,当属孟子之前的早期儒家作品。《中庸》对性命之学给予充分的关注,其首章即称“天命之谓性”,这与《性自命出》“性自命出,命自天降”属于相同的思维路向,都是从天人关系入手,强调人性源于天命及性命合一。那么,性又是什么?其称:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”这与《性自命出》以“喜怒哀悲”之情为性一样,都是从儒家颇为重视的人的情感这一视角考察人性,但二者之间又存在较大的区别。按照后世儒家尤其是宋明理学家理解,已发为情,未发之“中”为性,如朱子注曰:“喜怒哀乐,情也;其未发,则性也。无所偏倚,故谓之中。”现实中人的情感又涵具广泛而复杂的内容,如生理欲望、伦理道德等方面的情感。在儒家的道德原则视域中,人的情感自然又有善与不善亦即善恶的区分。《性自命出》笼统地将情视为“性”,由于价值取向的不同,人性理论就有流向性善、性恶、有善有恶、无善无不善等种种可能。后来先秦儒家人性论的分化也的确如此。《中庸》对此具有清醒的认识,并在《性自命出》带有一定倾向性的、相对性的以德论性、以仁论性的思维理路与价值取向基础上,通过对情之未发、已发之区分,运用最能彰显儒家价值理念的“中”、“中和”、“中庸”、“诚”、“仁”等道德范畴,对人性的范畴内涵给予了充分的确认。无疑,这种人之所以为人的本质之“性”,既不是本能的生理之性,亦即后来告子导源于《性自命出》“性或生之”而流向自然主义的“生之谓性”的食色之性,也不是宋儒所谓的气质之性,而是根基于儒家伦理价值观念的道德之性、义理之性,亦即后来孟子及《易传》的仁义之性,宋儒所谓的内在化了、主体化了的天地之性。《中庸》认为这种道德之性,来源于天命之给定,即“天命之谓性”。因此,这种道德之性

无疑又具有客观性、绝对性及超越性,已经具有本体意义了。这种对人性本质内涵的确认,既是对即生(生理欲望)言性人性论旧传统的理论冲击,又是对儒家即德言性人性论新传统的理论创设。其在儒家人性论史上的理论贡献,不言而喻。《中庸》关于“天命”的内涵,除了天的自然之义外,天的义理之义亦即道德价值意义,较之《性自命出》更加丰富。

战国中期,以人性论为核心的性命之学的理论探索进一步深入,其论争亦异常激烈。在这场人性辩论的思潮中,以弘扬孔子为己任的孟子,确立并高扬了性善论,在儒家人性论史上具有划时代意义。其理论贡献表现在:首先,孟子在先秦人性论史上第一次明确而严格地区分了人生来固有的生理欲望的本能之性(自然属性)与人生来固有的颇具价值意义的道德之性(社会属性)。其将前者称为“小体”,后者称为“大体”。大、小体之分意味着“德”、“欲”之严格之别。孟子认为,前者为人与其他动物所共有,自然不能视为人之所以为人的本质属性,而后者为人所独有亦即人与动物之间的根本区别,即“人之所以异于禽兽”的“几希”处(《离娄下》)。孟子认为混淆人的本能之性与道德之性或者不能确立道德之性为人的本质属性,是导致告子等人的性无善无不善、有善有不善等形形色色人性论的理论出发点之谬误的根本原因。无疑,孟子所真正确立的这种即德论性的理论出发点,颇为合乎儒家的价值取向,得到了后世儒家之主流的肯定。其次,孟子在确立道德之性为人的本性的基础上,对人“性”的范畴内涵在儒学史上首先给予了明晰的界定。《性自命出》以情、以仁论性,体现了即德论性的一种趋向。《中庸》以“中”、“中庸”、“诚”等释性,但就范畴的内涵外延而言,过于笼统而缺乏具体的针对性,这将不利于儒家性善论的认知及儒家

道德修养与道德践履。孟子对此有自觉的意识,他明确指出:“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也。”(《告子上》)孟子讲儒家道德价值追求集中规范地诉诸“仁、义、礼、智”四种道德原则,认为具有普遍性、先验性的四德之善性,就是人性的根本内容。孟子对人性范畴内涵的这一界定,凸现了儒家的价值取向,挺立了儒家道德主体意识与道德主体原则,对后世儒学的发展影响至深至巨。最后,孟子为了论证道德之性“固有之”的先验性、绝对性与普遍性,在《性自命出》、《中庸》以“喜怒哀乐”之情论性的基础上,进一步采取了向内探寻亦即深入人的内在精神结构的思维路径,提出了心性合一说。他认为人人皆有先天禀赋的认知器官——心,即所谓“心之官则思……此天之所与我者”(《告子上》)。这说明心的先验性与普遍性。而此心又具有如孺子入井等心理情感领域里的仁爱意义,亦即所谓“不忍人之心”(同上)。在孟子看来,人心的价值并不仅仅表现在如后世荀子所强调的理性认知功能,更为根本的是体现在道德本性方面,亦即所谓“仁义之心”,此说明心具有道德本性。所谓“不忍人之心”、“仁义之心”等,也就是道德“本心”。这一“本心”具体表现为“恻隐”、“羞恶”、“恭敬”、“是非”四心。由心生出仁、义、礼、智四种道德之性,亦即所谓“君子所性,仁义礼智根于心”(《尽心上》)。在他看来,道德之性根源于道德本心,道德本心又溯源于“天之所与”,如此则达到了心与性、性与命的合一,即所谓“尽心知性知天”。关于命与天,孟子认为命为“莫之致而至者”,天为“莫之为而为之者”(《万章上》),此说明命与天具有客观必然性的自然之义。同时,孟子也赋予命与天以带有神秘色彩的道德意志与道德价值,如“天不言,以行与事示之而已矣”(《万章上》)等等。

人性是一个关于主体存在、主体价值的范畴,从客观科学的角度说,人性具有鲜明的阶级性与时代性。而孟子所确立的性善论,为了维护儒家伦理道德的权威性,强调的是人之善性的普遍性、绝对性与超越性,这体现了孟子道德性善论理想主义的价值取向。但从现实的角度看,这种超越、绝对的性善论是不存在的,因而必然受到客观现实的冲击与挑战,在理论上遭到诸家诸派的不断质疑。由此,尽管孟子性善论自战国中期以来,声势浩大,影响深广,但伴随着战国晚期统一前夜的到来,兼并战争日益惨烈,个体生命朝不保夕,以性善论为理论基础的儒家道德理想观念渐趋迷失,人性在现实中展现的不仅不是性善,更多的是性恶,性善论遭遇了来自现实及理论上的空前危机。这种冲击与质疑,一方面来自于儒学外面,如法家代表韩非强调性恶,蔑视仁义,注重法术,其思想及政治主张在强秦的统一过程中得以实现。另一方面,更来自于儒学内部,先秦儒学殿军大师荀子,尽管出于儒学立场,将仁、义、礼、智道德之性视为道德教化的终极目标,但基于于天人之分的自然观,坚称先天本性亦即情欲之性为“人之性恶”(《性恶》)。应当说,荀子的性恶论来源于对孟子先验、绝对、超越的道德性善论的猛烈批判与战国晚期同孟子性善论根本抵牾的相互争杀的残酷现实的深刻反思。无疑,孟子所创立的以性善论为核心的儒家道德形上学,面临着内部及外部、理论及现实等各方面的挑战。但就儒学而言,其形上学的建构以及如何建构,是一个不可回避的重大理论与现实问题。孟子性善论固然合乎儒家道德理想的价值取向,有利于说明儒学的权威性与确当性。但在似乎人性皆恶的现实面前,又显得苍白无力。荀子的性恶论尽管与现实恶象不相忤逆甚至颇为一致,然而对孔门后学尤其是孟子以来儒家所艰辛建构的形上学

而言,可谓是釜底抽薪。儒家形上学走向何处去以及如何重建儒家形上学这一重大的时代课题,自然而然地赋予《易传》作者了。

第二节 “仁义”与“阴阳”的性命内涵

关于《易传》作者、成书年代及学派归属等问题,古今学界皆有争论,但我们还是认同目前学界达成的基本共识,其成书于战国晚期。但其诸篇的某些思想产生的时间可能要上溯到战国中期,而最终经众人之手写定于战国晚期。关于《易传》的学派归属,前些年有部分学者基于《易传》宇宙观具有鲜明的道家特征,推论《易传》乃道家作品。我们认为,《易传》的天道观的确是对道家理论成果的绍承与开新,这恰恰也是《易传》区别于先秦其他儒家的一个颇为显豁的思想特质。但就其天人合一的整体思维方式、推天道以明人事的学术旨归,尤其是高扬伦理道德的价值取向等方面来看,《易传》为儒家之作的传统观点,毋庸置疑。张岱年先生曾说:“《易传》是孔子学说与老聃思想之卓越的综合,其中有宏大深微的宇宙人生理论。”(《张岱年选集》第266页,吉林人民出版社2005年版)正是由于这种“卓越的综合”,才使得儒家道德价值观具有了存在意义的宇宙论的有力说明,先秦儒家形上学才得以真正建构。这种建构又是通过《易传》新的性命理论的辟创而得以完成的。如同先秦儒家各种性命论一样,《易传》性命论理论出发点,就是对性与命范畴内涵的明确界定。

《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。

兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”这一经典论述明确指出，圣人作《易》的根本鹄的乃是提揭统贯天、地、人的“性命之理”，这意味着《易传》把“性命之理”提升到了哲学宇宙本体论的高度。《易传》熔铸老子道家及阴阳家等理论成果而开新出富有人文价值意义的宇宙本体论，“是周秦宇宙论之最高发展”（《张岱年选集》，吉林人民出版社 2005 年版）。由此，《易传》对自然与社会任何问题的思考与回答，无不立足于以人观天、以天合人的天人合一的宏大而深邃的学术视野，秉持着殊途同归、一致百虑的包容原则与超越精神。《易传》对“性命之理”的探寻，对性命内涵的界定，都充分体现出这一思想特征。首先，就人性内涵来说，所谓“立人之道曰仁与义”，人道亦即人的本质、本性，此句直接肯定地彰明：人性的本质内容就是仁义。仁义即善，故人性本善（亦即《系辞传》“继善成性”）。对《易传》关于人性内涵的这一界定，应做如下几方面理解：

其一，对孟子性善论直接承袭的一面。孟子明言人性的根本内容为仁、义、礼、智。而四德又非并列之意义。从字源讲，《说文解字》：“仁，亲也，从人二。”段玉裁注：“亲者，密至也……相人耦也……人耦犹言尔我亲密之词。独则无耦，耦则相亲，故其字从人二。”仁为亲，如孟子称：“亲亲，仁也。”（《尽心上》）亲为爱，故孔子称仁者“爱人”（《颜渊》）。爱人必有“不忍人之心”，故孟子称“仁，人心也”（《告子上》）。仁爱之“不忍人之心”又表现为四心，生发为四端，扩充为四德。孔子思想以仁学为表征，孟子以“仁”的道德之性为人之所以为人的人之本性，如所谓“仁也者，人也”（《尽心下》），此说明仁为四德之核心。孟子对四德作过解释：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；

智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也。”(《离娄上》)是说仁为孝于父母的亲亲,义为服从君兄的尊尊,智为对仁义的觉解与践履,礼为仁义内容的细则与体现。孟子认为四德中,仁义最为重要。孔子称“杀身以成仁”(《卫灵公》),孟子称“舍生而取义”(《告子上》)。孟子又高扬仁义的意义:“亲亲,仁也,敬长,义也;无他,达之天下也。”(《尽心上》)故孟子常称“仁义”,如其论心称“仁义之心”(《告子上》),论性称“人性为仁义”(同上)等。《易传》承袭了孟子以来涵摄“理智”的仁义为人性内容的性善论传统,亦将人性定义为“仁与义”,这同时也昭示着《易传》鲜明的儒家思想立场。

其二,对先秦传统人性论扬弃与开新的一面。先秦儒家如《性自命出》、《中庸》及孟荀等对人性的研究一般采取仅仅立足于主体自身的向内探寻的思维路向,如《性自命出》及《中庸》的即情言性,孟子的即心言性,荀子的即生(本能情欲)言性等。尽管《性自命出》称“性自命出,命自天降”、《中庸》称“天命之谓性”、孟子称“尽心知性知天”,荀子更是“明于天人之分”。但是在他们那里,性命、天人尚未真正贯通。其对何谓人性及人性的价值来源等问题的认识,均存在偏颇与缺失。孟子虽然将人性归结为人文价值的仁义之性,但主体的仁义之性向外、向上未有达到天命、天道,对于人性内容的理解还是局限于儒家的一般人伦道德教条的范围内,没有上升到宇宙论的哲学高度。荀子将人性归结为自然属性的本能欲望的性恶论,不仅混淆了人与动物禽兽在“几希”处的根本区别,同时也背离了儒家在人性论问题上的价值取向。《易传》清醒地意识到,要克服传统的种种偏颇与缺失,避免陷于传统的窠臼,必须坚定地突破拘泥于主体自身的向内探寻的传统思维

路向,确立具有宇宙视野的向外、向上探索的思维理路。《易传》宇宙论哲学认为,作为本体的太极(气的原始存在),其发育流行而为天地人物,始终遵循着其内在固有的根本规律,亦即“一阴一阳之谓道”(《系辞传》)。此道统贯天地人物,亦为天地人物所内在固有的本性。宇宙本体凭借此道而演化着无穷无尽的宇宙生命历程。《易传》颇重“生”的哲学,在其儒家以人观天的视角看来,“生”本身就具有善的德性及价值意义,即所谓“生生之谓易”、“天地之大德曰生”等等。因此,《易传》又将创造生命及生命价值的本体之“道”,称为“性命之理”。而为天地人物所普遍内在固有的此“道”此“理”,从宇宙本体的终极意义上讲,自然就具有善性。就人而言,其内在固有的这种具有善性的道或理,就是人性为善的宇宙终极之根据。孔孟虽强调仁义,孟子更以“仁义之性”为人之性,但孔孟儒家由于对天道研究之忽视与缺失,因此从未将仁义提升到宇宙论的哲学高度加以确认。老子虽然精于天道,但主张“天地不仁”,将人性归结为自然,其毫无价值意义的天道自然未有下贯到具有人文价值的人道。《易传》从人性论的角度,通过运用阴阳哲学的精湛论证,将儒家人道之仁义提升到道家天道的宇宙论哲学高度,赋予了仁义之性更加丰富而完整的哲学意蕴。同时也体现了《易传》对儒道两家的综合与超越。

其三,继之以本体之善,才能成就仁义之善性。《系辞传》说:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”这是《易传》关于人性论的又一经典论述。一阴一阳之“道”或性命之“理”,此为本体意义上的潜在的善性,为天地人物所普遍

具有。由于本体发育流行的偶然与分化,天地人物各自又有本质的区别。《易传》认为,人之所以最为天地之贵,与天地并列为三,参赞万物之化育,就在于唯有人才具有觉解、承继本体潜在的“道”、“理”之善性的主体意识。只有自觉地觉解、承继潜在的本体之善性,才能凝成人的仁义之性。本体借“道”、“理”化生万物,道、理之善性体现有二:一是生的仁善之德,二是秩序之井然。就人道而言,道、理之善性就表现为“仁”之亲亲,“义”之尊尊,亲亲就是仁爱之德,尊尊就是尊卑之有序。在《易传》看来,人的仁义之性乃是本体潜在善性的实现,而要完满的达到这种实现(成之为性),则需要主体的高度自觉。出于先天禀赋的不同,人的这种觉解水平和自觉意识又有差异。有继之有不继之,认识上也存在见仁见智,百姓更是日用而不知,只有极少数君子圣人才能“与天地合其德”(《系辞传》),体认本性之善性,成就仁义之本性,立于人道而达于天道,成为与天地为参的真正的人,故称“君子之道鲜矣”。为此,《易传》更加强调“继善成性”功夫的重要性。其称:“成性存存,道义之门。”(《系辞传》)是说人要自觉地觉解、存养本体之善性,实现仁义善性的人的本性之凝成。具有仁义之本性的人,才是一个真正的人,才能打开进入道义殿堂之门。就强调人性的功夫修养而言,《易传》与孟子“反之者求己”的道德自律观及荀子“化性起伪”的道德教化观,有着相同之处,只是孟荀自律、他律的道德修养观,缺乏《易传》所确立的本体形上学的存在依据。《易传》强调人性的本体之善、仁义之性,批驳了荀子性恶论为代表的先秦传统以本能欲望为性的人性论。《易传》提出,“继善”方能“成性”、不继则不能成性,一方面是对孟子片面强调继善而将人性普遍视为性善的纠正,同时也回应了现实中何以人性有善有恶、有善有

不善等种种人性论问题的追问。

总之,《易传》对人性范畴内涵赋予“仁义之性”的界定,承继了先秦人性论中最符合儒家伦理道德价值取向的孟子性善论。但其站在宇宙论哲学的高度,提揭了人性的本体之善性,既是对孟子性善论给出了宇宙本体论意义上的形上论证,同时也是对告子的无善无不善尤其是荀子性恶同一说的理论纠正。其强调继之则成善性、不继则难成善性(或成恶性)的理论观点,既是对孟子绝对的性善同一说的矫枉,也是对战国以来“性可以为善,可以为不善”、“有性善,有性不善”等人性论调的理论回应。同时,也成为后世汉唐性品级说的思想来源之一。《易传》强调人性的本体之善,体现了人性的普遍性、绝对性、超越性。强调人性的“继善成性”的特征,体现了人性的特殊性、相对性与现实性。其性善论乃是普遍与特殊、绝对与相对、超越与现实的辩证统一。尽管《易传》对人性的这种辩证统一性,阐述得不够明晰,但其理论架构及哲学意蕴,基本得以确立。《易传》所谓的本体善性与“继善成性”,就是宋儒张载所首倡并为理学家普遍赞同的“天地之性”与“气质之性”(《正蒙·诚明》)。宋明理学家关于人性论的形上建构,基本思想则导源于《易传》。

《易传》关于“天命”范畴内涵的界定。《易传》曾提出“将以顺性命之理”、“乾道变化,各正性命”(《系辞传》),所谓命,在某种意义上,就是天、天命与天道。天、天命及天道原本属于西周天命神学思想中对自然与社会具有绝对支配主宰作用的天神之意的宗教范畴。随着春秋以来人们理性觉醒与思想解放的时代思潮之风起云涌,尤其是战国中后期,天神主宰之意的宗教范畴内容已经荡然无存。与此同时,天、天命与天道被诸子尤其

是道家与儒家注入了认知层面的自然之义与价值层面的义理之义的新内涵,从传统的宗教神学中彻底地抽离提升为哲学范畴。老子创立宇宙哲学在哲学史上首次将主宰之天真正地还原为宇宙本然的自然之天,儒家在认肯自然之天的基础上,更加确信作为创生宇宙万物尤其是万物之灵、天下最贵的人的自然之天,又是人类生存的社会政治伦理的最高依据、根本原理(天或天道)以及价值信念的终极源头(天命、孔子所谓“天德”、《易传》所谓“天地之大德”)。也就是说,天不仅是自然天,更是义理之天、道德之天与价值之天,这一点在《易传》的哲学体系当中彰明的尤为显豁。在儒家看来,就自然与价值相结合的这一范畴根本内容而言,天、天命与天道在本质上是相同的。但三者又有一定的区别,天与天道是就宇宙自然的客观必然性而言;天命是说天授于人、天命之于人,亦即宇宙秩序本然(天、天道)的客观必然性对人的个体生命、道德生命及人性的本质与社会政治伦理秩序(人道)在根本意义上的支配作用。因此说,天命是一个体现主体与客观、自然与社会具有潜在密切联系的范畴。春秋以来,儒家孔孟荀等对宇宙客观必然性的根本规律,只是给予了盲目的、笼统的、客观的、抽象的指向性的认肯。至于对天、天命与人道内在具体理性价值认知的一片茫然,自然是导源于蔽于人而不知天的思维理路的偏颇。道家老子长于天道,并开辟了对天道内在本质理性认知之先河,但最终未对天道的内在本质给予哲学上的高度抽绎与概括。先秦哲学中,真正深契天道、深邃而全面地揭示与彰明天道内在本质并予以高度哲学概括的,正是《易传》。《说卦传》称“立天之道曰阴与阳”,这就表明,天道的本质就是阴阳。在《易传》话语系统中,性命之“理”、一阴一阳之“道”、乾道、易道等,与天道属于同一层次、同一内涵的范畴。

《易传》尽管未对命或天命给予直接的概念定义,但其将天道亦即一阴一阳之道,视为性命之理,无疑,天道的本质就是天命的本质,天道的阴阳就是天命的阴阳。《易传》赋予天命以阴阳的范畴内涵,具有丰富的哲学意蕴,可以从如下三个方面加以理解:

其一,阴阳是以客观存在为基础的具有普遍性、超越性、抽象性的哲学观念范畴。《说文解字》:“阴,暗也;水之南,山之北也”;“阳,高明也”。就字源而言,阴阳是起源于阳光照射背与向的具体概念。自西周伯阳父以来,以至春秋战国时期的管仲、子产、老子、庄子及荀子等等,皆以阴阳之气及阴阳之气的变化为核心思想的阴阳学说,说明自然界及社会各种现象及其变化的原因。然而,阴阳还是拘泥于“气”的具体事物形态,尚未真正抽绎为具有普遍意义的哲学范畴。老子提出“万物负阴而抱阳,冲气以为和”,透显着其欲提升阴阳为普遍意义哲学范畴的思维路向。《易传》尽管也讲阴阳之气,但《易传》承袭老子这一思维理路,站在宇宙论哲学的高度,将阴阳抽绎为表征宇宙存在的既对立又联系的两种势力亦即事物两种属性的哲学观念范畴。并进一步将阴阳收摄于其哲学思想体系当中,确立为核心的最高范畴,并以此构建其完整的哲学体系。

其二,阴阳是宇宙的根本规律和最高原理。《易传》立足于客观存在的自然观,继承并丰富了老子的辩证法思想。以客观为思想出发点,以阴阳哲学为理论核心,运用其精湛的辩证思维的方法论,站在宇宙本体论的哲学高度,对宇宙万事万物运动变化的普遍内在的本质规律,进行了殚精竭虑的哲学思考与理论探索。《易传》本体论哲学认为,作为宇宙本体的太极(淳和未分之气)内在地具有阴阳两种属性。由于阴阳两种势力性质相

反,故存在相互排斥、相互斗争、相互对立的一面。又因为阴阳两种势力处于同一的统一体,双方互以对方为自身存在的前提,所以,又存在相互联系、相互转化、相互统一的一面。正是由于阴阳两种势力“刚柔相推而生变化”(《系辞上》)的对立统一,才构成了宇宙本体发育流行、创生天地人物的内在动力及本质规律。《易传》将阴阳的这种规律称为“一阴一阳之谓道”,也称为“性命之理”。天为本体气化流行过程中最为重要的环节,故又称为“天道”,此具有本体的意义。阴阳的这种规律又统贯天道、地道及人道,即所谓“三才之道”。由此,阴阳范畴成为自然界及人类社会的根本规律与最高原理。《易传》着眼于客观存在,运用自然与社会大量的事物与现象,对阴阳的这种“形而上之道”做了“形而下”的具体解释与论证。

其三,阳尊阴卑的价值取向。与老子贵柔抑刚的辩证法思想相反的是,《易传》则是崇刚抑柔。《文言》说:“大哉乾乎,刚健中正……坤至柔……坤道其顺乎?承天而时行。”此是说,乾性为刚健,坤性为柔顺。《系辞传》说:“乾,阳物也。坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰。”此是说,天是最大的阳,地是最大的阴,天地的刚柔之性,正是阴柔阳刚两种属性的体现。《乾·彖》说:“大哉乾元!万物资始,乃统天。”《坤·彖》说:“至哉坤元!万物资生,乃顺承天。”这里是说,本体太极发育而为天地之后,天地又气化生成万物过程中,天的作用具有创始、施予、支配的意义,坤的作用具有完成、承接、服从的意义。天为纯阳,地为纯阴,天地不同的作用亦是体现了阴阳具有服从与主导不同地位的两种属性。就理性认知层面而言,《易传》对阴阳属性及其作用的认识,还是较为客观的。然而这种理性认知的终极目的不是为了构建宇宙自然哲学,其思想旨归是为儒

家伦理道德寻求本体论意义上的形上终极依据。因此,其以阴阳为核心的宇宙观必然要落实到主体的价值观。《系辞传》说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”这就通过理性认知层面的阴从阳主的自然属性,引申出阳尊阴卑、阳贵阴贱的阴阳价值属性与价值观念,阴阳就此被赋予了人文价值的意义。这就从宇宙本体论的哲学高度,确立了阴阳为人类价值的源头,凸显了《易传》立足于阴阳的价值取向与价值诉求。尽管《易传》的这种引申无疑是牵强附会,但就认识的局限性尤其是儒家形上学建构的终极路径而言,乃是思维与学理进程的历史发展之必然,亦体现了思维与学理演进的共时性与历时性。这里,尤其需要强调的是,《易传》在其性命论中所凸显的阳尊阴卑的价值取向,对汉代象数易学的易学观与天人观乃至整个汉代经学观的建构,产生了广泛而深刻的影响,成为其直接的重要思想来源。

总之,就先秦儒家性命之学而言,战国以来对人性的根本内容,展开了激烈的争辩,并给予了不同的回答。《易传》在此基础上,一方面充分认肯了孟子性善论的道德本性,同时从形上的哲学高度,为人的道德本性作了充分论证。而《易传》更为突出的贡献,则是对先秦儒家素来缺失的天命的本质特征,通过阴阳这一核心范畴,给予了自然认知层面与人文价值层面的内容确认及其理论阐明。《易传》对性、命范畴内涵的明确界定及其在学理意义上辩证阐述,为其进一步建构性命合一的儒家道德形上学,奠定了坚实的理论基础。

第三节 “穷理尽性以至于命”的性命合一

在儒家看来,性与命的关系问题,亦即性命能否合一尤其是

如何合一,乃是事关儒家道德形上学能否得以建构、儒家伦理道德学说的确当性与权威性能否得以确立的重大理论问题,也是整个儒家“天人合一”的理论出发点与归宿点能否一以贯之的根本问题。儒家创始人孔子处于重人道轻天道的思维路向、重建道德学说的优先性与迫切性、在自然与社会的认识论方面及理论思维水平方面的时代局限性等诸多因素的缘故,孔子也不可能对何为性命尤其是性命关系问题给予明确的回答。尽管如此,孔子对其仁学道德学说终极来源的形上诉求,在《论语》中亦隐约透现出某种端倪。《论语·为政》说:“子曰:今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎?”这是说人与禽兽之区别亦即人之所以为人,就在于人具有“孝”、“敬”仁爱的道德自觉与道德理性,这似乎是将人人都应具有的仁、礼等道德观念,视为人之“性相近”,体现了人对自身本质道德理性的自觉。其于天命,除了神秘主宰之义的“时命”外,孔子还有自然主义的天命,如其称“天何言哉?四时行焉,百物生焉”(《阳货》);还有价值之义的天命,如其称:“天生德于予。”(《述而》)至于性与命的关系,子贡说:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《公冶长》)无论对此句作出何种解释,有一点是肯定的,即孔子对性与天道(天命)的关系问题已经开始给予了某种程度、某种意义上的哲学思考了。所谓“天生德于予”,也意味着孔子业已开始将仁学道德理性的终极来源诉之于形上的天命、天道了。《论语·子罕》说:“子罕言利,与命,与仁。”这表明孔子对性命问题的哲学思考,在其观念结构中得以凸显,且集中表述为“与命”、“与仁”。因此,尽管孔子尚未明确阐述性命及其二者关系问题,但其肇始性命合一的价值取向,则毋庸置疑。孔门后学承继孔子的这一传统,开始了儒家道德形上学建

构的艰辛历程。《性自命出》提出“性自命出，命自天降”的命题，确立了性命合一的思维理路与价值取向。《中庸》则直接断言：“天命之谓性。”体现了早期儒家对道德形上学建构的高度自觉与理论探索。然而，《性自命出》及《中庸》对天命到底是什么以及性命何以合一等问题，语焉不详，未做宇宙本体论视野下的具体论证，性命合一仍然悬而未决。《中庸》意识到了这一问题，但其仍从主体出发，企图以体现“中和”、“中庸”精神的“诚”，来贯通性命、天人。其称：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”强调“存诚尽性”，以达到性命、天人合一之境界。然而，“诚”原本就是一个主体价值范畴，且未被真正赋予宇宙本体存在意义上的内容，因此，主客、天人、性命仍未实现贯通。这种形上学，至多是一种境界形上学。后来的孟子也有这种企图，如其称：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《离娄上》）但他关于性命关系又提出了另外一个重要命题：“尽心知性知天。”（《尽心上》）孟子同样对天命是什么未做具体回答，只是强调尽心就能知性，知性就能知天。这种从绝对的主体意识出发，缺乏客观本体层面的理性认知与具体论证，而简单、笼统地断言心、性、天（命）之合一，显然也是一种境界形上学。荀子出于儒家服务于新兴地主阶级封建宗法等级制度的立场，也有将人的伦理道德归结于人性不可缺少部分之企图（见《荀子·性恶》）。但由于其天人之分的自然观以及以本能欲望为人性的性恶论，自然是对最为适合儒家价值取向的性善论的反动。至于性命是否合一以及如何合一，先秦传统儒家始终没有给出一种全面、深刻的理论回应。而真正在理论上宏观而具体、内在而有机地对性命合一作出哲学阐明，实现性命、天人、主客、物我、内外之贯通，完成先秦儒家道德形上学理论大厦之建构的正是《易传》。《易传》在

确定性命内涵的前提下,多维向度地展示了其立论精辟、观点辩证、学理明晰、内容丰富、境界高远的性命合一理论。

在《易传》看来,性命合一于“性命之理”。《易传》宇宙观首先提出:“盈天地之间者唯万物。”(《序卦传》)这种以客观存在为基础的自然观,是《易传》认识论与辩证法的基本前提与出发点。《易传》以宏大的学术视野,将宇宙天地人物亦即自然与社会的万事万物,收摄并确立为主体认识的对象。如《系辞传》所谓“圣人有以见天下之赜”、“圣人有以见天下之动”;“夫《易》,广矣大矣,以言乎远则不御;以言乎迩则静而正;以言乎天地之间,则备矣”;“《易》与天地准,故能弥纶天地之道,仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。原始反终,故知死生之说”;“知周乎万物,而道济天下故不过”;“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”等等。《易传》通过对客观事物广泛而深入的反复观察与审视,运用天人合一的整体思维理路与矛盾对立统一运动变化的辩证方法,进一步揭示了宇宙的根本特征。《系辞传》称:“在天成象,在地成形,变化见矣。”又说:“天地之大德曰生”;“日新之谓盛德,生生之谓易”等等。这里运用“变化”、“生”、“生生”、“日新”等概念,旨在说明宇宙在整体上是一个始终处于大化流行、生生不已、永恒的运动变化的大历程,而运动亦即“变易”乃是宇宙历程的根本特质。正如张岱年先生所说:“承认变易是宇宙中之一根本事实,变易是根本的,一切事物莫不在变之中,而宇宙是一个变易不息的大流。”(《中国哲学大纲》第94页,中国社会科学出版社1982年版)视宇宙发育流行为一动态历程,不仅是《易传》哲学的基本特征,也是后世中国哲学尤其是宋明理学的基本特征。《系辞传》说:“知变化之道者,其知神之所为乎?”又说:“阴阳不测之谓神。”这里是

说宇宙变化之道就是阴阳变化之道。《易传》认为宇宙本体太极气化流行而生天地人物或者说万事万物的运动变化(变易),有着内在机制及内在动力,必然会遵循着一种普遍的根本规律。《易传》运用最高哲学范畴阴阳,将宇宙的这一“变化之道”、根本规律,高度地概括为“一阴一阳之谓道”。此道即阴阳,具有形上本体的意义,故称“形而上者谓之道”。《易传》重道论,故将阴阳这一宇宙根本规律称为道或易道等。在《易传》观念结构中,既重视天(地)人之合,又强调天(地)人之分。就天地人合一而言,此“一”就是阴阳之道;就天地人之分而言,此道又可分别称为天道、地道、人道。出于对传统“天”的重视,《易传》有时又以天道、乾道指称具有本体意义的阴阳之“道”,如“立天之道曰阴与阳”、“乾道变化,各正性命”等,这一点尤其应当引起我们的注意。道的本义指道路,老子将道提升为最高哲学范畴,其道既是宇宙本体的万物之源,也是宇宙的规律。《易传》独取道的规律之义,以道指谓阴阳规律,重视阴阳之道论,体现了《易传》理性认知的深沉宇宙意识。

《易传》不仅以道论阴阳,同时又非常重视以性命之理论阴阳,这又体现了《易传》理性认知基础上的浓郁的人文终极关怀。《系辞传》说:“乾道成男,坤道成女;乾知大始,坤作成物。”又说:“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生。”《易传》在揭示宇宙气化流行的历程时,常常以生命有机体的人之男女,来比喻天地阴阳交合而生万物,这就把宇宙“阴阳大化”(《荀子·天论》)发育流行的历程,视为有如生命有机体的宇宙生命历程。《易传》的这一思维路向,是根植于其以人观天、以人道观天道并赋予天或天道以生命情感与价值评定的儒家立场。因此,作为“天地之大德”的“生”、“生生”及作为“盛德”的“日新”,不仅

说明了宇宙永恒、旺盛的机体生命特征,更加强调的是宇宙的道德生命特征。如此一来,《易传》原本在理性认知层面对宇宙气化流行根本规律(道、阴阳)的探索,就转换成人文关怀视域中对宇宙“性命之理”的追寻了。这种转换与追寻意味着天人之接绪、天人之贯通;这对于建构天人合一的儒家道德形上学而言,意义颇为重大。因此,《易传》对于这种具有理论突破意义的转换与追寻之成果——“性命之理”,给予了极度的高扬。《说卦传》说:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”很显然,《易传》将其自身辟创的“性命之理”,视为圣人作《易》的理论出发点与思想宗旨以及六爻成卦的象数依据,无疑是在强调“性命之理”理论意义的重要性、经典性与权威性。这里的“理”就是宇宙的阴阳根本规律,亦即一阴一阳之“道”。《易传》以“道”论阴阳规律,是就阴阳规律的客观性而言;以“理”论阴阳规律,凸显的是性(人)与命(天)本体意义上的内在关联与统一。由阴阳之“道”到阴阳之“理”的最终转换,意味着《易传》通过性命这对范畴,其宇宙本体论开始进入其道德本体论,并在理论上努力地实现着前者到后者的过渡以及二者的合一。《易传》认为,作为宇宙本体意义的“理”,统贯天、地、人,乃天、地、人所普遍具有的共同之理,这就是宋代张载所谓的“天地人一”(《横渠易说·说卦》),程颐所谓的“其理则一”(《遗书》卷二十四),朱熹所谓的“天人一理”。然而天地人又各有区别,此“理一”分而言之,则有天之理、地之理、人之理之别。以道言之,则为天道、地道、人道之分。《易传》提出性命范畴,并进一步界定人性本质为仁义、天命本质为阴阳,目的就

是为了说明天人之分、性命之别。《易传》非常重视人与天地及其他自然物的区别,将人提升到与天地并列为三,参赞化育。但《易传》又更加重视内在地、具体地体现天人合一的性命之合。《易传》认为,作为人性(人道)本质的仁义,是一个典型的伦理道德范畴。但是,《序卦传》又称:“有天地然后有万物,有万物然后有男女。”这是说人是宇宙的产物,因此人性必然来源于本体之理亦即阴阳之理(阴阳之道)。就人性(仁义)终极来源而言,性是客观本体之理在人的具体实现,是一种主体内化了的本体之理。理内在于人即称为性,从这种意义上说,性就是理,理就是性。性理在本体意义上达到了合一。但《易传》在揭示宇宙万物所内在具有的普遍性的根本之理、本体之理的同时,又非常关注宇宙万物之别,亦即事物的特殊性。在思考事物普遍性与特殊性二者关系问题上,《易传》认为宇宙万物既存在着普遍的本体之理,又存在着各自特殊性而形成万物之别、人物之别的根本原因,就在于宇宙本体——太极之气遵循着内在同一的本体之理而气化流行生人生物的过程中,并非整齐划一,而是有着对象性的分殊。由于大化流行的偶然性,宇宙本体太极之气授予或赋予天地人物者有分,天地人物授予或禀赋亦有别。这就体现了宇宙发育流行过程中的分化,正是这种分化才形成了天地人物之区别。然而这种分化是客观的自然法则,可以视为一种偶然,也可视为一种必然。对于宇宙气化流行而生天地人物的这种客观必然性,先秦以来以至后世儒家学者常常称之为命或天命。《易传》将这种客观必然性概括为性命之理(阴阳之道)。《易传》之所以提出“性、命、理”三个哲学范畴,旨在具体探索与说明宇宙发育流行的过程与现象及其规律。其称“理”,是强调宇宙同一的本体的阴阳根本规律;其称“命”,是强调宇

宙发育过程中本体之理存在的对象性分殊与分化;其称“性”,是强调天地人物之分尤其是人性与物性之别。在《易传》看来,天地人物其“理”为一,命或天命既是本理之理,又是本体之理下贯于天地人物之过程与分化,也是人性物性得以实现的前提。本体之理命于天则为天性;命于地则为地性,命于人则为人性。换言之,就阴阳规律的“理”而言,其内在于天为天道,其性为阴阳;其内在于地为地道,其性为柔刚;其内在于人为人道,其性为仁义。这就是说,阴阳、柔刚、仁义既体现了作为本体之理的命或天命发育流行的分化过程,亦即天地人物之分;也体现了其内在的一阴一阳本体“理一”的统一性,亦即天地人物之合。这样,“理”通过“命”这一中间范畴就具体地过渡到了“性”。既揭示了万物之性在本体意义上源于理、统一于理,又说明了万物本性之分尤其是人性与其他物性之别。《易传》通过“性、命、理”范畴及其由理→命→性、性→命→理这样下贯上达的逻辑递进,实现了性与命、命与理以及性命理三者的内在合一。这体现了其对事物普遍性与特殊性及其二者关系的深入思考,同时对后世儒学尤其是宋明理学产生了深远的影响,二程及朱子对《易传》的理一而命有分思想给予了深度的挖掘,就此而言,是契合《易传》旨意的。

就理性认知而言,《易传》既具宇宙的哲学高度,又具宏大的学术视野。就性而言,既关注天地物性,更关注人性。然而其认识论的终极目的是要为人的道德本性、仁义之性寻求天命(理、道)的形上依据。《易传》在认肯性命(理、道)合一、性根源于命的基础上,又对人的仁义之性、道德之性何以根源于天命之阴阳,作了具体的申说。《文言》解释乾卦卦辞“元亨利贞”说:“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也。

君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰乾元亨利贞。”孔颖达《周易正义》疏说：“元是物始，于时配春，春为发生，故下云‘体仁’，仁则春也。亨是通畅万物，于时配夏，故下云‘合礼’，礼则夏也。利为和义，于时配秋，秋既物成，各合其宜。贞为事干，于时配冬，冬既收藏，事皆干了也。”又说：“元则仁也，亨则礼也，利则义也，贞则信也。不论智者，行此四事，并须资于知。”《易传》在这里旨在强调三点：其一，《系辞传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象。”太极即本体之气，两仪即阴阳（天地、乾坤），四象即四时。就宇宙生成论而言，四时乃是太极发育流行的结果。而太极发育流行必遵循着其内在的本体之理——一阴一阳根本规律，就本体论而言，春夏秋冬四时更迭乃是天命的本体之理阴阳规律的具体表现。其二，天命的阴阳之理本是无心无虑的客观自然法则，“鼓万物而不与圣人同忧”。然而在上文关于天命范畴内涵已讲过，在《易传》看来，天命阴阳之理具有潜在的道德本性，是人类价值之源头。而春生夏长秋收冬藏的自然现象，乃是天命的本体阴阳之理潜在道德本性与价值源头意义的客观自然意义上的具体实现与表征。宋代周敦颐深契《易传》这一旨意，指出：“天以阳生万物，以阴成万物，生仁也，成义也。”（《通书·顺化》）这里的“天”即是天命的本体阴阳之理。宋明理学家大多秉承周敦颐这一观点，以天命的本体阴阳之理，说明人的仁义道德本性的终极来源。其三，作为主体的人要通过四时更迭及生长收藏的自然法则与自然现象，洞觉并体认天道亦即本体阴阳之理的潜在道德本性，继而法天道而凝聚成人的仁义礼智之道德之性，使天道的阴阳道德本性得以完整真正的实现，其价值的源头意义得以充分的彰显。此正是所谓的“体仁”及“明

于天之道，而察于民之故”（《系辞传》）。

最后，《易传》提出了性命合一的完整的终极的命题：“穷理尽性以至于命。”（《说卦传》）这里的“穷理”之“穷”，有双重含义：一是就主体自身的认识方法、能力及水平而言的殚心竭思、穷其所能；二是就主体认识的客观对象——理而言的理之穷极者亦即万物的终极之理、根本之理、宇宙的本体之理。所谓“穷理”概括说来，一方面是强调在主体认知层面的本体高度，深入地揭示与体认囊括天地人的阴阳规律亦即性命之理。另一方面，更加强调在主体价值意义的源头向度，深契与体悟本体的阴阳性命之理所涵摄的潜在道德本性与主体价值的终极依据。所谓“尽性”，是说尽在主体自我，一方面强调主体对自身仁义之性来源于天命的阴阳之理的认肯与承继的高度自觉，即所谓的“继善”。另一方面强调通过主体对天命阴阳之理的道德本性的认识与实践的功夫，将自身所禀赋的本性道德之善凝聚并显发为人的仁义之行，即所谓的“成性”。理为天命的阴阳之理，性为人的仁义本性。穷理穷到极处，尽性尽到至善，天命的阴阳之理完美地内在化于主体而凝聚为人性，人性也彰明了天命的潜在道德善性的真正实现。完美至善的人性既是天命的充分体现，也是向天命的终极复归，这就是所谓的“至于命”。《易传》将人性价值来源与人性完美实现的这种理想诉求，视为一种“圣境”，给予了高扬：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”（《乾·文言》）《易传》认为，作为一种理想人格的大人或圣人，能够“顺天命之理”而达到“穷理尽性以至于命”的人生最高境界。换言之，大人或圣人具有高度的自觉意识，通过对人的仁义道德本性在认

识与践履意义上的自我实现,从而体认这种自我实现就是天命本体阴阳之理潜在道德本性的真正实现这一高远而深邃的境界。这一境界就是天合人(先天而天弗违)、人合天(后天而奉天时)的天人合一的人生最高境界。

本章小结

总之,《易传》通过对先秦以来儒家经学性命学的总结与反思,运用阴阳哲学,重新确立了性与命的范畴内涵,进一步在本体论的哲学高度论证了性命合一。《易传》的性命之学概括而言,有两方面的内容:一是性命的对立。性为人道,命为天道,性自性,命自命,不能简单地视性为命,视命为性,此性命之分亦是天人之别。《易传》确立性命之不同内涵,旨在强调性命的这种对立;二是性命的统一。性命虽对立有别,但二者又不可相离,互以对方为其存在的前提。命为性之终极来源,性为命的真正实现。处于永不停息发育流行的宇宙本体阴阳之理,“在天为命,在人为性”(程颐《遗书》卷十八)。性是本体之理内在于人的具体实现,命是本体之理流行过程与分化。从本体的意义上讲,性乃命之性,命乃性之命,言性不可离命,言命不可离性,性命合于理而为一。由此观之,《易传》性命之学的显著特征,就是其辩证的对立统一性。其本质就是揭示人的道德原则与宇宙本体客观法则的内在统一性,这种内在统一性也是天人合一的本质所在。《易传》通过其创新的性命之学,完成了先秦贯通天人的儒家道德形上学理论建构。

汉代象数易学虽然并不倾心于传统性命学的理论探究,但汉代象数易学在本质上却是一种新型的象数形态的天人之学。

因此,《易传》通过其精湛的性命学说所展示的深刻的天人合一理论及其儒家道德形上学的理论建树,不仅构成汉代象数易学得以形成与发展的易学与哲学的思想观念背景,同时,更是汉代象数易学理论及其象数论的易学观与天人观得以建构的重要思想源泉。

第四章 “保合太和”的和谐价值论

价值论是中国古典哲学最为突出的贡献。它既是古典哲学的核心内容,也是古典哲学的理论宗旨;既是古典哲学的理论出发点,也是古典哲学的理论终极归宿。《易传》立足于天人合一的学术立场,承继先秦道家的天道观并熔冶战国诸子之学,运用其卓越而精湛的辩证法方法论,开新出了本根于太极的宇宙生成论与统贯于易道的宇宙本体论相结合的富有宇宙意识的深邃自然哲学。然而,《易传》创立自然哲学的旨趣,并不仅仅是认识论意义上对自然界及万物的理论认知,其理论致思的终极目标是由自然哲学通过以“性命之理”为标识的性命学说的过渡,而最终下贯到人生哲学与社会政治哲学的领域。人生哲学的本质是关于人生意义、理想与追求的价值问题,社会政治哲学的核心亦是关于社会政治伦理道德的价值问题。简言之,《易传》建构的宇宙自然哲学,其终极关心与解决的是人生与政治问题,也就是一个关于价值来源、价值原则与价值理想的人文价值问题。《易传》宇宙论最终落脚于价值论,由此在天与人、主体与客体的关系中确立其价值观,同时为其价值观提供宇宙论的形上论证。《易传》通过由天道的宇宙观下贯到人道的价值观、人道的价值观又上达到天道的

宇宙观这种循环论证的方法,以期达到天道自然观与人道价值观的圆融贯通。这种哲学致思路向,既是整个中国哲学的基本思维特征,更是儒家哲学的思维取向。

《易传》所确立的与其宇宙观相贯通的价值观,从其本质的取向而言,无疑是承袭并开新了儒家的价值理念。从其内容的丰富性而言,无疑在儒家价值观念基础上,又涵摄并熔铸了战国诸子的某些合理性价值思想。因此说,《易传》的价值观,既是先秦儒家价值学说在形上学意义上的集大成者,也是对先秦诸子价值学说在宇宙论哲学高度上的一次理论总结,为嗣后中国哲学关于价值学说的进一步发展与完善,提供了丰富而精湛的思想资料,奠定了坚实的理论基础。价值学说的思想内容极其丰富且极其复杂,《易传》确立的价值观的最大贡献,就是认肯与论证了“和谐”为人文价值思想体系中的核心理念、最高范畴。这一核心范畴在《易传》的不同语境中表达为“中”、“中正”、“太合”,亦即今日之所谓“和谐”观念。在《易传》看来,和谐既是一个客观范畴,也是一个主观范畴。就客观的天道而言,和谐是宇宙秩序之本然,也是宇宙气化流行的根本法则,具有宇宙本体形上学的意味;就主观的人道而言,和谐是人生与社会政治的价值原则、价值标准与价值理想,具有伦理道德本体的意义。同时,《易传》认为,主体的和谐来源于天道的客观法则,天道和谐体现了价值的源泉;而人道对和谐的终极理想追求,又是天道的和谐在于人的真正实现。如此说来,和谐又是一个贯通主体与客体、社会与自然的“天人合一”的整体性范畴,就和谐又作为人与社会最高价值理想而言,又是一个贯通天人的境界范畴,这就是《易传》所推崇的“太和”。应当说,《易传》以和谐为其价值观的最高范畴和核心内容,体现了中国哲学及中国文

化乃至人类文明的价值取向、价值标准及价值理想,时至今日仍然有广泛而深刻的现实意义与理论意义。下面,就《易传》的和谐价值观从三个方面加以阐述。

第一节 “刚健中正”的和谐价值形上诉求

和谐观念的发端及对和谐的本原意义与价值的探索,可以上溯到西周末年的史伯:“夫和实生物,同则不继,以他平他谓之和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。”(《国语·郑语》)这里的“和”有两种涵义:一是从原始宇宙生成论而言,“和”是五种不同元素构成的统一实体,也就是万物赖以产生的宇宙本原;二是从原始朴素辩证法而言,“和”是五种性质不同元素的对立与统一,是万物得以生成与变化的内在根据,具有形上客观法则的意味。史伯的这一见解颇为珍贵,这说明“和”这一范畴在中国哲学发端时期,就是一个被赋予形上学意味的宇宙本体范畴,“和”所表征的和谐价值也较早地得以认肯。其后,略早于孔子的思想家晏婴在与齐景公论及“和”与“同”的对话中,从饮食到音律等多方面,发展了史伯关于“和”的对立统一思想。尤为可贵的是,他运用“和”这一范畴,说明君臣之间既对立又统一的关系,这就使史伯原始宇宙论意义上的“和”,延伸到了社会领域,“和”便初步具有向贯通天人、主客的整体性范畴转化的趋向。同时,强调以和谐的“五味”、“五声”实现“平其心、成其政”的“德和”(以上均见《左传》昭公二十年)、“政和”的理想追求,这是春秋哲学发端时期,对和谐的价值意义所作的首次较为全面的具有哲学意味的高扬。其后

孔子在人文价值层面从四个方面将和谐的价值给予了极大的提升:一是将和谐视为道德修养的终极目标,如所谓“中庸之为德也,其至矣乎”(《论语·雍也》);二是将和谐视为理想社会的最高原则,如所谓“君子和而不同”(《子路》)、“四海之内皆兄弟”(《颜渊》)的和谐理想社会之追求;三是将和谐视为解决矛盾的方法论,孔子主张“用中”、“执中”,反对“过”与“不及”;主张“叩其两端”,反对“攻乎异端”。此均是强调在相互对立互补的两端中寻求中(和)的方法与效果。同时又强调“无可无不可”的权变之“中”,亦即《中庸》所谓“时中”。中则必和,和就是中,孔子所谓“中”意即中和、和谐之谓;四是将和谐视为人道之法则,如所谓“礼之用,和为贵,先王之道斯为美”(《学而》)。孔子推崇的先王之道就是和谐之道,也就是孔子“一以贯之”的仁爱和谐之道、中庸之道。老子站在宇宙论的哲学高度,将和谐抽象为具有本体意义的和气。他揭示宇宙创生历程说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(第四十二章)一为未分之气,二为分化之阴阳之气,三是阴阳二气冲涌均调的一种创生万物的和谐之气。老子将史伯的五行原初元素对立与统一的本原之“和”,抽绎为阴阳对立与统一的本体和谐之气,从而在哲学史上首次真正确立了“和”这一范畴的宇宙本体论意义。作为儒道创始人,孔老皆重视和谐之道,然二者又各执一端。孔子之和谐之道,只是具有一定普遍性的人道,而没有本原、天道的意义;老子之和谐之气,具有本体之道的创生意义,但其强调“天地不仁”,其和谐之本体又缺失任何人文价值的伦理意义。尽管孔老对和谐范畴在主体性与客体性方面各自给予哲学意蕴的丰富与认肯,但晏婴所倡导的贯通天人的和谐整体

性范畴的趋向,不但未得以发展,反而在孔老那里走向了主客之割裂,这无疑不利于和谐范畴在天人合一意义上的哲理化、本体化。继承孔子和谐理念的《中庸》清醒地意识到了这一问题,力将和谐范畴提升到宇宙本体论的高度,以中和为最高范畴,贯彻天人之道。其开篇即称:“天命之谓性,率性之谓道。”又称:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”这里将未发之“中”及已发之“中节”、“中和”等主体价值观念认肯为“天命之性”,直接确立“中和”为贯通天人的宇宙本体之道。然而,由于《中庸》缺乏宇宙论哲学的建构与支撑,仅仅从主体价值理想出发,难以回答也无法回答“中和”何以能贯通天人这一理论追问。《中庸》意识到这一理论困惑,故又另立一贯通天人的最高范畴:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”又声称“诚”与“中和”精神之融通:“诚者,不勉而中,不思而得,从容中道。”事实上,诚与中和同属于主体价值观念,其意义亦颇为一致,其论证方法同样是从主体价值意义为出发点。如此的以“诚”释“中”或以“中”释“诚”,岂不是“以水济水”,作为人文价值层面的中之道或诚之道,均无法在理论上上达为天道。在中国古典哲学天人合一的视野下,《中庸》确立“中”与“诚”为宇宙本体的主体意识是颇为强烈的,然而其缺乏宇宙意识而仅仅局限于主体价值理想的理论论证无疑是失败的。尽管如此,前者对嗣后的哲学发展尤其是《易传》具有启迪之功,后者对《易传》的哲学建构亦有教训之鉴。其后的孟子亦强调和谐的观念,如所谓“地利不如人和”等。同时也主张:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《离娄上》)但这与《中庸》是同出一辙,毫无创新之义。先秦

大儒荀子的社会历史观认为人类社会结构的本质是能以群体性的方式生存,即所谓“人能群”(《荀子·王制》)。强调“和则一,一则多力,多力则强,强则胜物”(同上)、“上得天时,下得地利,中得人和”(《富国》)、“群居和一之道”以及“天地合而万物生”(《礼论》)等。这说明荀子也坚持儒家和谐的价值取向,然而其“明于天人之分”,其和谐的理念也毫无形上的哲学意义。总之就先秦儒家而言,孔、孟、荀及《中庸》等,均未能完成和谐价值的形上建构,这一理论使命历史地赋予《易传》了。

《易传》立足于“殊途同归”、“一致百虑”超越宏大的学术立场,以天人合一为理论出发点,通过对儒道等诸子之学的深刻反思,确立了推天道以明人事这一旨在贯通天人的致思路向,明确了在理论架构层次上由宇宙论下贯到人生论这一典型的思维理路,由此而建构了宏博而精湛的宇宙人生哲学体系。具体说来,就宇宙论而言,承继老子天道观,并将阴阳提升为统贯天地人物的最高哲学范畴,将宇宙的根本法则抽绎为贯通天地人三才之道——“一阴一阳之谓道”,也就是阴阳对立统一规律。这种以阴阳之道为核心的宇宙论达到了先秦时期宇宙哲学之顶峰,其最大的理论贡献、理论特质在于“道”之贯通天人。这既纠正了老子宇宙论哲学拘泥于天而未及于人(人文理性价值),即荀子批评庄子“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)之偏颇,同时又弥补了传统儒家由于形上学的先天匮乏而拘泥于人而未上达于天之缺失。《易传》建构的贯通天人、天人合一这种全新的宇宙哲学,为其终极关怀的人文价值之来源、标准及理想追求等问题的哲学论证,奠定了坚实的理论基础。

《易传》关于人生论及社会政治论的价值取向,无疑体现

了其坚定的儒家立场。对先秦哲学尤其是儒家哲学所崇尚的和谐价值学说,《易传》给予了前所未有的关注,成为其价值理论中的核心内容。在儒家看来,和谐价值的终极来源问题,关乎和谐价值理念的正当性、普遍性、永恒性、超越性与神圣性的问题,这是《易传》首先需要回应的重大问题。对此,《易传》认为,人类和谐价值来源于宇宙本体,换言之,人类和谐价值就是宇宙本体在人的真正体现。这就把和谐提升到本体论的哲学高度,这一思路与西周末年史伯原始五行的和谐本体思想相契合。《易传》从如下两个方面对和谐的本体意义作了阐述:

首先,“淳和未分之气”就是太极。《系辞传》称“易有太极”,《易传》认为,太极是宇宙的最高本体,本体发育流行而为万物,万物源于太极,太极存在于万物,故太极又为宇宙的全体,太极与万物乃体与用的关系。就本体的存在意义而言,太极为一物质性“存在”,也就是老子所谓道的“有物混成”,王夫之所谓的“实有”,具体说来太极就是“气”。《系辞传》又称“精气为物”,《彖传》又称“大哉乾元,万物资始”、“至哉坤元,万物资生”。元即元气,所谓精气、元气亦即太极之气。东汉易学名家郑玄释“太极”为“淳和未分之气”(王应麟《郑氏周易注》)。东汉易学大家虞翻称:“太极,太一也。”(李鼎祚《周易集解》)孔颖达《周易正义》称:“太极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初、太一也。”汉唐诸家所释以郑玄最契《易传》本旨,其贡献不仅证明太极谓天地未分之元气,更在于强调太极之气所以能“未分”、“混而为一”、为“太一”的本质在于太极之气具有“淳和”这一根本属性。《乾·文言》盛赞具有本体意义的“乾元”之气亦即太极之气为:“大哉乾乎!刚健中正,纯粹精也!”“中正”

则为“和”，“纯粹”则为“淳”，“精”既涵摄中正、纯粹之意，更表征着作为本体的“精气”亦即太极之气。如此，中正与纯粹互为融通、互为显发，全幅地彰显了本体太极（精、精气）“淳和”的本质属性与美好品格。郑玄深切《易传》之要旨，其释太极为“淳和未分之气”，既在气的理性认知层面上揭示了本体太极“和谐”的自然本质，又在人文价值层面上赋予本体太极“和谐”的价值来源。经学时代的郑玄尽管缺乏形上学的哲学建树，但其对太极的这一独到识见，可谓前契《易传》，后启理学。宋儒张载对郑玄这一识见给予了充分的发明，其称：“一物而两体者，太极之谓欤！”（《横渠易说·说卦》）“一物两体”乃张载首创的著名辩证法命题，以此释太极，意在表明太极是未分之元气阴阳两种属性（两体）对立的统一体（一物）。旨在强调阴阳对立是太极内在统一的对立，统一是太极内在阴阳对立的统一。张载认为，太极这种既对立又统一的本质，是宇宙本体太极发育流行为天地人物的内在动力以及自然最高法则与价值最高原理，是统贯天地人的三才之道、宇宙普遍根本规律。张载在本体论的高度揭明太极为“一物而两体”，其首言“一物”，次言“两体”，表明其重视“一物”统一的致思倾向；言“两体”之对立不是强调对立的绝对性，其目的在于说明“一物”的统一不是绝对相同的“同一”，因为对立的最终要归于统一，即所谓“两体者……其究一而已”（《正蒙·太和篇》）。统一就是和谐，对立就是斗争，张载辩证法思想重视统一和谐的价值取向，既是中国哲学的基本特征，更是儒家的价值追求。沿着这一价值向度与价值追求，张载在郑玄“淳和未分之气”的基础上，直截将《乾·彖》高扬和谐价值理想的“保合太和”中的“太和”，抽绎为宇宙最高本体。在他那里，太极就是“太虚”之气，更是“太和”之气。应当说，张载

的这些思想均是对《易传》哲学思想的深度挖掘与阐发,并对后世儒学发展产生了影响。明清之际的黄宗羲力主理学理、心、气三派之统一,其于张载太和之气说亦有承继。如其称:“天以气化流行而生人物,纯是一团和气。”(《黄宗羲全集》第一册第111页,浙江古籍出版社1985年版)此亦是以“和气”为宇宙本体。王夫之更是承袭张学而主张和谐为本体太极的本质或本性,如所谓“浑沌无间,和之至矣”(《正蒙·太和篇》注)。总之,《易传》虽然没有明言宇宙本体的太极为和谐之气,但太极之气的内在和谐本质却是有迹可寻的。

其次,“刚健中正”的和谐之道。《易传》宇宙论认为,宇宙本体太极气化流行为天地人物的过程,必然遵循着一个共同的普遍的永恒的客观的根本法则,这一法则是太极内在固有的属性与功能,也是宇宙本体自己运动的唯一内在动力,就是张载所谓的太极“气本动”(《正蒙·神化》)。《易传》运用阴阳哲学将这一根本法则高度概括为“一阴一阳之谓道”,又称为“易”、“易道”、“乾道”、“天道”、“神”等。也就是张载所谓的“一物两体”的自然法则,用现在的话说就是对立统一规律。《易传》认为阴阳气化的过程是一个永恒的无限的生生不息、变化日新的宇宙生命历程,并以高昂的激情直面这一生命历程。尤其对这一生命历程的内在动力之源——阴阳之道,给予了全面的高度赞扬。认为这一生命历程就是“道”的历程,或者说这一生命历程的本身就是“道”。而道的基本特征表现为无意志无目的的自然然而,也就是宇宙秩序的本然状态,此即《系辞传》论“一阴一阳之谓道”时所说的“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧”。道尽管“不与圣人同忧”,但其“鼓万物”的功用却是“广矣大矣”,这就是所谓的“盛德大业至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛

德”(《系辞传》)。《乾·文言》又称:“乾始,能以美利利天下,不言所利,大矣哉!大哉乾乎,刚健中正,纯粹精也……云行雨施,天下平也。”“乾始”即“乾元”、乾道、天道,也就是“道”。《易传》认为道之所以“利天下,不言所利”,是由于道内在的具有纯粹不杂、无所偏取的“刚健中正”之品质。“刚健”就是乾德的“天行健”,亦即道的品格。道的这种“刚健”品格使道的“中正”品质得以“生生不已”地“广矣大矣”。在《易传》看来,刚健乃中正的刚健,中正乃刚健的中正,刚健与中正乃一而二、二而一的关系。如此,刚健而无所偏取,中正而生生不息。然而在此语境下的“刚健中正”,其中心词是“中正”,也就说道又可称为中正之道。《易传》论道立足于天地人不同角度,以期发明本体之道的多侧面意蕴以及不同意蕴之间的融通,从而对道的认识具体而全面。如果说其以阴阳论道,揭示的是自然之道,那么其以中正论道,挺立的是本体之道的价值意义,彰明的是价值之道,亦即人事之道。而中正之道能够使“天下平也”,“平”为均平无所偏颇之和谐,则中正之道又可谓之和谐之道。如此,《易传》把儒家最为推崇的和谐价值理念,通过“中正”这一范畴而获得了形上本体论的理论支撑。《易传》的这一思想对后世影响甚大,宋儒张载将《易传》所谓中正之道,通过最能体现《易传》及儒家和谐价值思想的“太和”范畴,直接命之为“太和之道”。《正蒙·太和》称:“太和所谓道,中涵浮沉、升降、动静、相感之性,是生絪縕,相荡、胜负、屈伸之始……不如野马絪縕,不足谓之太和。”在张载那里,宇宙本体太极就是“太和之气”,太极之属性、功能亦即《易传》所谓“道”就是“太和之道”。“太和”这一范畴集本体之气与本体之道于一体而成为其哲学体系的最高范畴,将《易传》为代表的儒家和谐本体论思想推向了极

致。程颐以理为本,尽管不以太和之气为本体,但仍认肯张载的以太和为道,并视为本体之天道、天理。如其称:“天地之道,常久而不已者,保合太和也。”(《伊川易传》卷一)应当说,张、程等理学家以太和为道这一识见,深切《易传》之本旨。

总之,通过如上两方面分析可知,《易传》以“淳和未分之气”为“太极”为宇宙本体,以“中正之道”为本体之道,这就使其终极关怀的和谐价值观终于具有了本体意义。就其和谐价值终极来源而言,终于获得了宇宙论的理论支撑。

第二节 “刚柔相推”的和谐价值根本原则

《易传》认为,作为宇宙本体的和谐之道就是“一阴一阳之谓道”。道的内容为“一阴一阳”,也就是《系辞传》所谓的“刚柔相推而生变化”。刚柔即阴阳,阴阳相推的本性及作用,成就了宇宙生生不已、永恒变化的和谐历程。因此,阴阳相推是和谐之道、阴阳之道的根本法则,也是人类和谐价值观的根本原则。阴阳相推作为贯通天地人物的总的和谐原则,具体说来,又涵具如下三个方面的基本内容:

一是阴阳之分的和谐基本原则。《易传》认为,宇宙万有的任何客观事物,作为其生成及存在发展的和谐统一体而言,都普遍地内在地涵有属性及功能不同的两个方面,亦即阴阳之分,如所谓的天道之阴阳、地道之刚柔、人道之仁义等。阴阳之分意味着阴阳的相反对待,亦即阴阳的对立关系。《易传》认为阴阳的对立是事物整体和谐的基本前提,而缺乏阴阳对立的绝对“同一”,无法引起事物的生成与发展,也就是史伯所谓的“同则不继”。应当说,《易传》强调阴阳之分的对立观点,是符合客观事

物辩证法规律的。但《易传》辩证法的价值取向不是倡导阴阳对立的冲突,而是追求阴阳的统一和谐。因此,《易传》进一步把阴阳之分,理解为事物内部存在着差别、对立的结构。事物这种阴阳之分的内在结构是一种有秩序的结构,就是和谐的结构。而且这种阴阳之分的结构性,具有普遍、永恒的意义,是宇宙的本质。如《系辞传》开篇即称:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”与老子崇柔抑刚相反,《易传》贵阳贱阴。天为阳为上为尊,地为阴为下为卑。就自然而然言,天地是一个在结构上有着上下、尊卑阴阳之分的和谐整体。就人类而言,社会应该是一个在结构上有着如孔子所说的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜渊》)贵贱等级分明的和谐整体。对此,“明于天人之分”的荀子也与《易传》有着高度的一致:“有天有地而上下有差”(《荀子·王制》)、“贵贱有等,长幼有序,贫富轻重皆有称”(《荀子·富国》)。《易传》认肯阴阳之分这一和谐基本原则并视为一种和谐价值尺度,确立为一种典型的释《易》体例,这就是卦爻象数结构中的当位说。阳爻居阳位、阴爻居阴位为当位,反之则为失位。当位则为和谐之吉,失位则为破坏和谐为凶。以此来解释一切自然与社会现象,并作出价值判断,这就是《系辞传》所谓的“列贵贱者存乎位”。《周易》每卦有六爻,“爻之处曰位,六位有贵贱”(《周易正义》注)之分。阴阳各居其贵贱之位,体现了《易传》阴阳之分的和谐价值取向。《周易》中唯有既济卦六爻均阴阳各居其所居,亦即六爻均当位。就象数结构而言,既济卦象彰明了最为理想的阴阳之分的和谐价值原则,因此,《杂卦传》称:“既济,定也。”定就是和谐的稳定,稳定的和谐,亦体现了“保合太和”、“万国咸宁”的和谐理想追求。

二是阴阳之合的和谐基本原则。《易传》强调阴阳之分,说

明的是事物内部之间或事物之间存在着差异、对立及矛盾的一面。同时,《易传》又非常重视阴阳之合,也就是矛盾对立着的阴阳双方又存在着相互依存、相互吸引、相互交感、相互交易的关系,如《系辞传》所谓“刚柔相推”、“刚柔相摩”、“八卦(阴阳)相荡”等等,阐发的均是阴阳这种合一或统一的关系。而这种阴阳之合的过程与结果,就是寻求并达到阴阳相成相济的一种均衡的和谐。在《易传》看来,宇宙生命历程就是一个充分体现阴阳之合的阴阳交感变异的和谐过程。阴阳之合是宇宙和谐本质的一项基本规则,《易传》通过《易经》中最具代表性意义的泰、否两卦,对这一和谐基本原则,从正反两方面给予了阐发。《泰·彖》称:“天地交而万物通也,上下交而其志同也。”泰卦卦象下乾上坤,表征着天之阳气降下、地之阴气上升亦即阴阳之气交感。孔颖达《周易正义》释曰:“天地气交而生养万物,物得大通,故云‘泰’也。‘上下交而其志同’者,此以人事象天地之交。上谓君也,下谓臣也,君臣交好,故志意和同。”“物得大通”、“志意和通”自是一幅自然和谐与社会和谐的理想气象,这是对阴阳之和的和谐原则在正面意义上的充分认肯。《否·彖》称:“天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也。”否卦卦象与泰卦完全相反,因此《易传》作出了与泰卦意义完全不同的解释,这就从反面强调了背离阴阳之合这一原则所造成的失于和谐陷于冲突的危害性。另外,《易传》又通过咸卦进一步论述了阴阳交感合一的和谐原则。《咸·彖》说:“咸,感也。柔上而刚下,二气感应以相与……男下女……取女吉也。天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣。”咸卦卦象下艮为阳卦为少男、上兑为阴卦为少女。按阴阳属性及《周易》释例,本应阳上阴下,男上女下。而咸卦的“柔上

刚下”，是说阳气下降、阴气上升的“二气感应以相与”；“男下女”、“取女吉”是说男居于下、女尊于上的男先求女亲迎吉祥之理。《易传》释“咸”为“感”，将阴阳交感、交合提升为“万物化”、“天下平”的宇宙和谐最高法则，亦即孔颖达《周易正义》所说：“《咸》道之广，大则包天地，小则该万物。”《易传》这一观点在十翼中一以贯之，如《系辞传》所谓“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”等等。同时，《易传》将阴阳交合的原则确立为多种释《易》体例。如一卦六爻中，初与四、二与五、三与上属一阴一阳则称为“应”；相邻一阴一阳则称为“比”；阴爻据于阳爻之下称为“承”；阳爻据于阴爻之上称为“乘”或称为“据”等。这些体例旨在说明阴阳相求、阴阳交合的趋势。由此可以认识到，《易传》对阴阳之合的和谐原则，不仅在形上道的层面上给予多侧面的理论概括，同时在形下层面上也进行反复的具体申说。

三是阴阳相易的和谐基本原则。《易传》认为宇宙是一个生生不息的和谐历程，而和谐的内容或基本原则就是阴阳相易，也就是所谓“刚柔相推”、“刚柔相易”、“阴阳变通”等，直言之，就是阴阳的相互转化、相互贯通、相互作用。《易传》这一理念或原则被汉代《易纬·乾凿度》及郑玄概括为“《易》一名而含三义”中最为核心的“变易”，亦即《周易》一书之所以称为“易”，其鹄的就是要凸显“变易”之义，这一识见确切《易传》之要旨。对此，孔颖达《周易正义·卷首》讲得更加明晰：“夫《易》者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。谓之为《易》，取变化之义。”中国哲学素来崇尚变易，就儒学而言，变易理念的真正

确立乃完成于《易传》对先秦诸子变易思想的集大成。《易传》的变易理念最为彰显,理论体系最为完备,思想内容最为丰富,观点发明最为精湛。《易传》对其哲学体系之核心的变易观念,给予了多方面的反复申说:《系辞传》称“圣人有以见天下之赜”、“圣人有以见天下之动”,由此“系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦,鼓天下之动者存乎辞”、“爻也者,效天下之动者也”、“爻者,言乎变者也”。此是申明运动变化的变易观念,是先圣尤其是《易传》作者对自然与社会的宇宙一切现象进行观察的理论出发点,《周易》设卦系辞的目的就是模拟与揭示宇宙的运动变化;又称:“天地设位,而《易》行乎其中矣”、“在天成象,在地成形,变化见矣”、“乾坤成列,而《易》立乎其中矣。乾坤毁则无以见《易》,《易》不可见,则乾坤或几乎息矣”等。所谓《易》就是变易,即孔颖达疏解“乾坤成列”一段所说的“夫《易》者,阴阳变化之谓”。这里是说以天地为架构的宇宙整体,其内容、本质或过程就是变易。宇宙(乾坤之天地)就是变易,变易就是宇宙。宇宙毁灭自然“无以见《易》”,变易之“不可见”,则意味着宇宙的毁灭。《易传》这种“极深”、“至变”的高度抽象虚拟假设,旨在强调变易的宇宙本体意义,并将这一意义推到了先秦以来前所未有的哲学高度;《系辞传》又称:“言天下之至赜而不可恶也,言天下之至动而不可乱也”、“知变化之道者,其知神之所为乎?”此是说宇宙运动变化虽然“至赜”、“至动”、“至变”,复杂深奥而神化微妙,即所谓“阴阳不测之谓神”,但又不是杂乱无章的,其必然遵循着一种根本的法则,亦即“变化之道”。把握了这一“变化之道”,宇宙“广矣大矣”的流行神化就变得“易简”而“易知”了,故《易》又有“易简”之义。“变化之道”的“易简而天下之理得矣”。因此,“变化之道”既是

宇宙的根本法则,又是认识的方法论。而“变化之道”就是《易传》高度抽绎的“一阴一阳之谓道”,“一阴一阳”亦即阴阳相易、阴阳相推、阴阳转化的变易;接下来《易传》对宇宙万象的变易原则进行了内在而具体的揭橥,《系辞传》说:“乾坤,其《易》之门邪?乾,阳物也。坤,阴物也。”“阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通。”天为最大的阳,地为最大的阴。对变易原理的认识,应当首先着眼于犹如变易思想宝库之门户的天地,门户洞开,则宇宙万有万象之阴阳变易原则自然一览无余。表征宇宙的天地这一整体中,天地阴阳的变易原则是阴阳递至,犹如室户的开闭相循。阳变为阴如开而又闭,阴变为阳如闭而又开,一开一闭,一闭一开,亦即“一阴一阳”,这就是“变”。而阴阳递变的“往来不穷”、恒久不已则必令宇宙万有万象生生日新、通畅调适,这又谓之“通”。“变”是就变易的原理而言,“通”是就变易的永恒性、绝对性而言。变则为通,通中有变,合而言之,就是变易思想的本质,《易传》命之为“变通”。而阴阳相互转化的“变通”之所以能够实现,其内在动因在于阴阳转化过程中始终遵循着阴极生阳、阳极生阴亦即物极必反的法则。就《易经》卦爻象数结构而言,《易传》认为剥复两卦典型地体现了这一法则。剥卦阴极则生一阳之复卦,即《序卦传》所谓“《剥》者,剥也。物不可以终尽剥,穷上反下,故受之以《复》”。就《易经》卦义而言,《易传》认为泰否两卦卦义鲜明地反映了这一法则。泰卦义谓天地相交的亨通之极,否卦义谓天地不交的否闭之极。《序卦传》称“泰者,通也。物不可以终通,故受之以《否》”,《杂卦传》所谓“《否》、《泰》,反其类也”。《序卦传》对《易经》卦序的解释每每成“物不可以”于某一极,必反之于其对立面,则是对这一法则的认识、确认与运用。就自然而

言,这一法则来源于《易传》对宇宙现象及变化规律的观察与认识,如《泰》、《否》所体现的“天地盈虚”、日月的“日中则昃,月盈则食”、四时的寒极则暑来、暑极则寒来等。由此,《易传》认为天地、日月、四时的运行最为豁显的彰明了这一法则,故《系辞传》称:“法象莫大乎天地,变通莫大乎四时,县象著明莫大乎日月。”就社会而言,这一法则凸现于《易传》对社会政治兴衰治乱的深刻洞察。《系辞传》称:“危者,安其位也。亡者,保其存者也。乱者,有其治者也。”危、亡、乱源于已有之安、存、治,夏商之末危亡乱之极始生“汤武革命,顺乎天而应乎人”(《革·彖》)的安、存、治,战国时期天下大乱必将迎来汉武天下大治之世。在《易传》看来,社会政治的发展亦必循兴与衰、治与乱极则必反的法则。总之,《易传》立足于自然与社会的仰观俯察、远取近取的客观认识,并通过卦爻象数结构的形式,全面阐发了阴阳极则必反的根本属性、客观法则,这一属性与法则体现了阴阳在“相推”、“相荡”、“相易”的转化过程中存在着一定限度(极)相互节制(反)的内在机制。如此,阳气之化达到穷极则节之以阴气之生,阴气之化达到穷极则节之以阳气之生,阴阳始终在其不同层面的统一体中实现阴阳的有序变易。由此,宇宙运动变化得以有序展开,变易之道得以有序之推行,万物之生生、日新得以有序之畅通。正如《节·彖》称:“天地节而四时成。”《系辞传》所说:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者信也,屈信相感而利生焉。”《易传》对这一内在机制颇为重视,并立足于这种意义对体现变易理论的范畴“变”与“通”,做了第二次内涵界定:“化而裁之谓之变,推而行之谓之通。”(《系辞传》)以期对变、通范畴予以多侧面意义的相互融通与相互发

明。同时,将变、通范畴两次界定之意义,合二为一,概括为著名的精彩命题:“穷则变,变则通,通则久。”《易传》进一步认为,阴阳极则必反导致事物由一种统一体进入另一种统一体的“变”,是一种“日新”之质变,而质变并非一蹴而就,是需要经过一个量变的过程。这种认识尽管是量变与质变科学辩证法之萌芽,但却是先秦时期辩证法思想的最高发展。《易传》对这一认识颇为重视并给予了阐述:《坤·彖》释初六“履霜,坚冰至”称:“‘履霜坚冰’,阴始凝也。驯致其道,至坚冰也。”《文言》又引申于社会领域称:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣。”《系辞传》亦加以申说:“善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。”由履霜到坚冰、由积善到余庆、由积不善到余殃、由小善到大善、由小恶到大恶都是一个渐进的过程。事物的量变乃质变的前提,质变乃量变的结果。《易传》称“变”称“化”,皆含“变化”之意,然其也关注变与化二者之区别。所谓“化而裁之谓之变,推而行之谓之通”之“化”与“推”,强调的正是事物量变的过程,同时这一命题也揭示了化与变的量变与质变对立统一的关系。《易传》关于十二消息卦的思想,正是通过阴阳爻的消息对量变与质变及其相互关系所作的象数解读。张载在此基础上,进一步明确了变与化范畴为“变言其著,化言其渐”(《易说·乾》)。又称:“气有阴阳,推行有渐为化。”即是以变为质之著变,化为量之渐变,并指出二者之间相互转变的关系:“变则化,由粗入精也。化而裁之谓之变,以著显微也。”(《正蒙·神化》)将《易传》这一辩证法思想向前推进了一大步。标识为量变与质变思想特征的变易原则,不仅体现了宇宙及其

万事万物运动变化的基本规律,同时也展示了宇宙及其万事万物运动变化的历程。就其历程而言,《易传》认为涵摄量变与质变的变易过程,始终与“时”密不可分,并且始终遵循着“趋时”、“随时”、“与时”的“时变”法则。总之,《易传》关于阴阳相易和谐原则的阐述是丰富、全面而深刻的。

第三节 “保合太和”的和谐价值理想追求

崇尚自然和谐、社会和谐、自然与社会和谐亦即宇宙整体和谐,始终是整个中国哲学尤其是儒家哲学和谐价值观的终极理想追求。《易传》对宇宙整体和谐的理想追求,给予了充分的关注及深刻的阐述,其所确立的理想和谐价值观,既是对先秦诸子和谐思想在哲学本体论高度上的理论整合与创新,同时为后世儒家哲学、中国哲学及中国文化和谐思想的发展,奠定了基本的理论架构,提供了丰富的思想来源。《易传》将其理想和谐价值观高度地概括为:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”(《乾·彖》)这一命题蕴涵着丰富、精湛、完整的哲学意义,是《易传》整个哲学思想体系核心内容的集中体现。乾道即天道,亦即宇宙本体太极之道亦即“一阴一阳之谓道”。如上文所论,《易传》通过对和谐价值的形上诉求,确立了具有本体意义的天道就是“刚健中正”的和谐之道,亦即二程所谓“刚正而和顺,天之道也。化育之功所以不息者,刚正和顺而已”(《周易程氏传》)。而作为本体的这一和顺之道又是统贯天地人的,正如《说卦传》所称:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”这一和顺之道在于天道则体现为阴阳之气对待之

顺应协和,在于地道则体现为柔刚之形对待之顺应协和,在于人道则体现为仁义之性对待之顺应协和。如上文所论,本体发育流行又遵循着“刚柔相推”亦即“一阴一阳”的根本法则。由此,《易传》上述命题旨在说明:作为和顺之道的本体之道,通过其有规则的气化流行之变化,使得万物与人各得“元亨利贞”与“仁义礼智”之生生不息的正性定命,正如《中庸》所说“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。由此,万物“生生”而“日新”,天下“盛德大业”而太平,一幅何等令人神往的伟大而壮观的宇宙和谐景象!这种极致的最高的和谐,就是“太和”,就是和顺。追求与实现这一和顺的太和,就是“保合太和”。在《易传》看来,以太和或和顺为本质内容的本体天道,既是和谐价值的终极来源,又是和谐价值的最高标准,更是和谐价值的理想境界。正是由于天道的这种太和的本质及其属性、功能,能够正定万物之性命,因此,《易传》将本体的天道命之曰:“性命之理。”这凸显了《易传》天道下贯人道、人道上达天道的“天人合一”宇宙和谐价值观的理想追求。王夫之对《易传》这一发明尤为重视,他继承了张载、程颐以“太和”为天道的思想,尤其是对二程将天道归结为“和顺”这一识见,颇为认肯。其称:“天地以和顺而为命,万物以和顺而为性。继之者善,和顺故善也。成之者性,和顺斯成矣。”(《周易外传》卷七)所继所成的一阴一阳之道,就是阴阳对待基础上的相互顺合、“相倚而不离”(《周易内传》卷五)的和顺之道。又称:“和顺者性命也,性命者道德也。”(同上)和顺之道就是性命之理,就是宇宙和谐的生命历程。其又称:“未有形器之先,本无不和,既有形器之后,其和不失。”(《张子正蒙注》)这里,和顺既是“未有形器之先”的太极阴阳和顺之气,又是太极的和顺之道。由此,和顺既是宇宙本体,又是“有形器之

后”宇宙的全体,也是道德本体。王夫之认为其将和顺提升到本体的高度,是对《易传》太和理想价值思想的深切契合,故其感叹:“大哉!和顺之用乎!”(《周易外传》卷七)

《易传》确立以“太和”为标识的最高价值原则,一方面体现了其天人合一宇宙整体和谐价值追求的超越、高远的理想性,另一方面体现了其忧患、直面与回应当下冲突愈来愈激烈以及大乱之极必将迎来大治之时的现实性,同时更体现了其“进德修业”、“盛德大业”、“开物成务”之内圣外王的境界与实践、理想与现实的统一性。换言之,太和这一最高价值原则的得以确立,乃是出发于天道自然和谐的理性宇宙意识,终极于人道社会和谐、浓郁人文关怀。认肯并弘扬这一原则,其哲学意义不仅在于提升主体天人合一和谐的形上境界,更在于反击与抵制盛行于当下的立足于冲突、强调绝对争斗的法家价值取向,重建儒家立足于和谐、倡导阴阳、刚柔、仁义相应相济相成的和谐价值体系,从宇宙哲学的高度论证太和这一最高价值原则的确当性、合法性。在此基础上,《易传》运用太和理想原则,观照、评判及设计现实和谐的社会秩序,从而使现实更趋近理想,理想不脱离现实,现实与理想达到辩证的统一。然而历史的进程中,现实与理想又常常背离,对此,《易传》具有清醒的意识。为了实现由理想到现实、由现实到理想的统一,《易传》提出了涵摄认识论与价值论及境界论于一体的方法论与功夫论。

《说卦传》创造性提出了一个对后世两千年易学及哲学产生了广泛影响的命题:“穷理尽性以至于命。”穷即穷极、穷尽,理即事物存在及变化的客观法则。所谓穷理,主要是指认识论意义上的对宇宙万物的理性认知。其认知的视野颇为宏大:“仰观天文”、“俯察地理”、“近取诸身”、“远取诸物”、“知幽明

之故”、“知死生之说”、“知鬼神之情状”、“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗”、“触类而长之,天下之能事毕矣”等等;其认知的深度颇为精湛:“言天下之至赜”、“言天下之至动”、“通天下之至变”,为“通天下之志”“成天下之务”而“极深而研几也”;其认知的理论层面颇为完备:既有形而上的宇宙本体最高原则的认识,即“一阴一阳之谓道”,也有对形而下的日月之道、四时之道、昼夜之道的认识。总之,《易传》通过客观理性认知的“穷理”,昭揭了统贯天地人三才一阴一阳之道,此道既是本体之道,又是宇宙的全体之道。而此阴阳之道在形式上又表现为“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要”。因此,还要穷得此道内在的变化规则,即所谓“唯变所适”的“既有典常”。如此,才称得上穷得了道的全体。此道为《易传》哲学体系的思想精髓,道又得之于穷理,《易传》首言穷理,既是理论逻辑上的必然,也是置其于优位的体现,更是求道的认识方法论。故此,王夫之也极为认肯:“夫言道者而不穷以理,非知道者矣。”(《周易外传》卷七)

所谓“尽性”,是指对人性的体认与践履做到极尽之处,这主要是一个与性命论相关联的德性价值论问题。就先秦儒家性命论而言,子贡称:“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)即孔子亦已意识到性、命(天道)问题,但对性命及其关系未有深入思考,故“不可得而闻也”。至于宋儒张载、二程等理学家据子贡此言,而认定孔子善言性命,那是出于尊孔的缘故,不足为信。孔门后学《性自命出》(郭店楚简)称:“性自命出,命自天降。”《中庸》称:“天命之谓性。”确立了性源自命的关系,但对何以为天命以及性命何以贯通,缺乏论说。孟子从主体本身出发,提出“尽心知性知天”,但同样对何以为天(命)以

及心性何以上达于天,亦乏认知意义上的说证。《易传》作为先秦儒家性命论集大成者,承继《性自命出》及《中庸》思维路向,从天道出发,通过“穷理”而抽绎并确立了统贯天地人的“一阴一阳”的本体之道。此道在于天地则表现为“阴阳”、“柔刚”相济相成的“日新”、“生生”之道,故《系辞传》称:“天地之大德曰生。”“生生”谓“大德”,此“大德”即为万物得以生成的仁德或仁义之德、仁义之性。即周敦颐所谓“天以阳生万物,以阴成万物,生仁也,成义也”(《通书·顺化》)。“天地絪縕”既生物又生人,人为天地的产物,故人内在地禀赋天地之气、天地之理(道)、天地之德、天地之性。由此,本体之道亦即天(地)之道在于人则表现为仁义之性、仁义之德、仁义之道,即所谓“立人之道曰仁与义”。在《易传》看来,天道就是生生之道,生生之道就是仁义之道,天道命之于人就是仁义之德。从本体的天道统贯天人这一角度而言,天之“命”与人之“性”在本质上是统一的。天人的区别用二程的话来说只在于“天之赋予谓之命,禀之在我之谓性”(《遗书》卷六),亦即程颐所谓“在天为命,在人为性”(同上书,卷十八)。总之,《易传》在穷理天地人三才之道基础上,由天道下贯人道,从而实现了天人之贯通、天人之合一。具体说来,就是性命之贯通,性命之合一。由此,本体的天道又称“性命之理”,亦即所“穷”之“理”。最终为其终极关怀的人的仁义之性确立了宇宙本体的天道最高依据,儒家以仁义为核心的道德价值哲学的合法性也得以确证。在《易传》看来,穷理是尽性的前提、手段与方法,尽性是穷理的真正目的。由穷理所认定的天道(天命)就是人性,而天道在于人性的实现与完成,并不完全是一个客观自然生成的过程,而是需要主体的人以高度的自觉意识以天道为原则为依据去体认并践履仁义道德之性,

从而显发与实现、完成人自身所禀赋于天命的人性。这是一个“进德修业”、“成德为行”、“学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”的由内圣开出外王的过程，这一对德性不断追求、不断升华的过程就是“尽性”。对此，《易传》有过许多的阐述。《系辞传》说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”作为本体的“一阴一阳”的天道下贯于人、内在于人就是一种潜在的仁义本性，人的这一本性就其本源而言无有不善，是一种普遍的善性，这也是《易传》主张性善论的理论基础。但这种善性又是潜在于人，这就需要通过人的自强不息的自觉努力去继承天道在于人的这一善性，亦即体认与践履这一善性，从而凝聚成为人的本性。由此，潜在的善性得以显发为现实的善性，天道的善性得以在于人的真正实现。人能主观自觉地在体认与践履这一善性上下一番工夫，从而使主观内在存有并实现这一善性，方能进入“进德修业”、“崇德而广业”之易道门户，亦即《系辞传》所谓“成性存存，道义之门”。相反，如果不自觉地承继这一善性，那么善性就会丧失，自然谈不上善性的完成与实现了。继之为善，不继则不为善而为恶了，这也在理论上回应了现实中的人何以有善有恶了。《易传》通过继善成性，无疑是在说明人在后天道德修养方面“尽性”的必要性与重要性。其强调“积善之家”、“积不善之家”，也是从正反两个方面对这一问题的反复申说。另外，为了倡导儒家德性修养的至上性、神圣性，《易传》对现实中的德性修养进行了层次上的分疏，并确立了德性修养的最高境界。儒家道德哲学体现为仁义礼智四德，仁义为核心，礼智从属于仁义。人们对道德的体认与践履境界不一，有人偏滞于仁的一面，有人偏滞于知的一面，普通百姓更是“日

用而不知”。而唯有圣人(君子)才能全幅地体认与践履天道的阴阳在于人道的仁义、“天德”的“元亨利贞”在于人性的“仁义礼知”四德,即《乾·文言》所谓:“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰:‘乾:元亨利贞。’”作为宇宙本体之道的性命之理亦即一阴一阳之道,其在于天道则外在地体现为“元亨利贞”统一而不可分割的自然和谐过程,其在于人道则外在地体现为“仁义礼知”统一而不可分割的社会和谐过程。换言之,“元亨利贞”为天道(亦即本体之道)的全体,“仁义礼知”为人性的全体。圣人(君子)能够毫无偏执地由天道的全体而体认并践履人性的全体亦即四德,这是“尽性”的最高境界。而唯有少数圣人君子才能达此至境,故“君子之道鲜矣”。《易传》之所以标举尽性的这一最高目标,其理论宗旨涵摄两个方面,一是对德性修养与人格完善的不断追求起到“鼓之”“舞之”的作用,亦即周敦颐在德性修养与人格完善的方法论、功夫论意义上所倡导的“圣希天、贤希圣、士希贤”(《通书·志学》),此是就儒家内圣的价值向度而言。二是确立人文和谐价值的最高标准,以此理想标准构筑理想的社会秩序,开创天下和平之大业,这是儒家由内圣必开出外王的价值取向,更是《易传》终极的价值追求。《易传》对这一追求的终极目标及其自身理论具有的经世致用的实践功能,讲得非常明白:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”(《系辞传》)圣人“穷理”,识得统率于天道(易道)的万物之性为阴阳之和顺;圣人“尽性”,识得受命于天道的人性为仁义之和顺。尽人性为成己,尽物性为成物(开通物性),圣人得

此和顺之道,既成己又成物,则必成就天下之事务,亦即《系辞传》所谓“举而错之天下之民,谓之事业”。如此说来,“尽性”的最高境界与最高目标最终确立仁义和顺为最高价值原则。这一原则就是既仁又义,既义又仁。仁为亲亲,义为尊尊,亦即亲亲尊尊、尊尊亲亲,二者互为前提,相互顺应,协调共济,缺一不可。《易传》将这一原则确立为社会秩序中的家庭伦理、社会伦理及政治伦理的基本原则,为即将到来的封建大一统时代构造了一套宗法等级制度(参见余敦康《易学今昔》“《周易》与中国伦理思想”,广西师范大学出版社 2005 年版)。《易传》认为这一基本原则体现了社会的整体和谐,亦即仁义和顺于家庭则家庭和睦,仁义和顺于社会则社会和睦,仁义和顺于君臣则天下太平。家庭是社会的基础,故《易传》立足于家庭将社会的这种整体和谐表述为:“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇而家道正,正家而天下定矣。”(《家人·彖》)这种和谐理想社会的追求,就是孔子的“君君、臣臣、父父、子子”(《论语·颜回》)、孟子的“君之视臣如手足,则臣视君如腹心”(《孟子·离娄下》)、荀子的“君臣不得不尊,父子不得不亲,兄弟不得不顺,夫妇不得不欢”(《荀子·大略》)。但在孔孟荀那里,仁义和顺之理尚未上达于天道。孔孟是在人本、本心上立论,荀子更是明于天人之分而强调“化性起伪”的后天道德教化。而《易传》运用阴阳哲学,站在宇宙论的哲学高度以和顺的性命之理统贯天人,论证了人道的仁义和顺就是天道的阴阳和顺。由此,儒家以仁义为核心的道德哲学就获得了形上学的终极理论支撑,道德哲学的和谐价值观的合法性与神圣性得以确立。另外,《易传》以仁义和顺为最高和谐价值原则,还包涵另外一种题中应有之义,亦即如果不承继天道一阴一阳在于人道的一仁一义之善性,就会导致仁义之

割裂,或为只仁不义,或为只义不仁。而只仁不义就会滑向墨子爱无差等的“兼爱”。在阶级社会里,这种普遍平等的兼爱无疑是一种乌托邦式的理想,对封建地主统治阶级而言,毫无任何现实及理论意义,故墨学销声匿迹于秦之后的两千年封建时代。只义不仁就会流于法家所倡导的绝对独裁专制,则导致如孟子所说“君之视臣如犬马,则臣视君如国人;君之视臣如土芥,则臣视君如寇讎”(《孟子·离娄下》)的君臣、君民关系极度对立与紧张,这无疑不利于社会的长治久安,秦朝短祚就是一显例。《易传》标举仁义和顺为最高价值原则,既是对诸子割裂仁义统一关系之极端价值观的纠偏,同时也是对先秦儒家道德哲学的一种理论升华。《易传》认为只要坚持这一最高价值原则,极尽道德实践之能事而“化成天下”,社会整体和谐的理想就会得以实现。《易传》仁义和顺的价值观,固然有其阶级性与时代性,但就历史发展角度来看,这一价值观基本适应封建社会发展的要求,故而受到两千年封建统治者的认肯及思想家尤其是儒家学者的津津乐道与孜孜吹捧。封建时代所谓“太平盛世”,应当是《易传》所倡导的和谐社会理想在现实中的相对实现。如果撇开其阶级性与时代性,仅就其仁义和顺这一价值理论而言,无疑具有鲜明的前瞻性与人类价值取向的普适性。

所谓“至于命”,是指主体自觉地向客体的天命本源的回归,也就是主体与客体的统一亦即人与天的合一。这种合一固然是一种认识论意义上的理性认知的合一,但本质上是一种价值论意义上德性认知的合一。而德性认知合一的完成又需要主体的自我自觉、自我体认、自我体验、自我实践、自我实现,说到底就是自我精神境界上的天人合一。《易传》认为,“穷理尽性”做到极致,就能“至于命”实现人与天的合一。而天人合一是人

生最神圣的精神境界、最完美的理想人格、最崇高的和谐价值，唯有圣人（大人或君子）才能至于此。《乾·文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”《系辞传》又说：圣人“与天地相似，故不违；知周乎万物而道济天下，故不过；旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱；范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。圣人“穷理”穷得性命之理，体认这一性命之理在于天、地、日月、四时及万物则为阴阳和顺之理，在于人则为仁义和顺之性（此理在于人称为性）；体认这一性命之理在于天则为“元亨利贞”之天德，在于人则为“仁义礼智”之德性。人为天（地）之产物，人内在地具有天德的普遍、潜在的善性，由此天德为人之德性的本源，人之德性乃天德在于人的真正实现。就本源而言，天德就是人之德性，人之德性就是天德。圣人与天亦即主体与客体合于一理、合于一德，不仅仅是认识论上的合一，也不是形质上的合一，而是在人与天主体与客观落实于价值关系上的一种自我体验、自我超越、自我升华的境界意义上的合一。圣人“尽性”，既尽仁义和顺之性，又尽物之阴阳和顺之性。“尽性”既是一个主体意识自我体验的道德认识过程，更是一个主体自我自觉的道德实践过程。前者为内圣的功夫，后者为外王的开显。内圣外王为合一之圣学，故《易传》言“进德”必言“修业”、言“崇德”必言“广业”、言“盛德”必言“大业”。圣人通过“穷理尽性”对和顺之理、和顺之性的自觉体认与践行，就是“与天地合其德”、“与天地相似”，就是天合圣人（“先天而天弗违”）、圣人合天（“后天而奉天时”），就是“至于命”，就是“乐天知命”，一句话，就是天人合一。圣人以仁爱和顺之道与天地并立参赞万物之化

育,亦即所谓“范围天地”、“曲成万物”、“财成天地之道,辅相天地之宜”(《泰·象》)等。如此的天人合一,就是社会与自然整体和谐的合一,就是“保合太和”最高和谐的合一。《周易》认为,这种天人合一的最高和谐,既是现实的理想,又是理想的现实,通过“穷理尽性”,就可以实现理想与现实的统一。

本篇结语

综上所述,我们可以清楚地认识到,《易传》确立了先秦时期最为精湛的宇宙生成论与宇宙本体论的宇宙哲学。其宇宙哲学固然有着关于宇宙生化与自然界发展规律的理性认知意义,但其创设宇宙哲学的根本宗旨并不是要建构对客观对象世界的纯粹理性知识的自然哲学。而是以宇宙论哲学为理论基础与理论出发点,通过其性命之学的理论过渡,使其宇宙论下贯到社会领域的人生政治哲学的和谐价值论。这也体现了《易传》“推天道以明人事”的基本精神。如此,儒家道德伦理的人生政治哲学之和谐价值论成为其宇宙论哲学的最后落脚点与终极旨归,儒家以和谐价值论为标识的道德哲学也获得了宇宙论的形上学理论支撑。同时,也意味着先秦儒家道德形上学理论体系的建构。《易传》创设的这一哲学理论体系,无疑是一种由天道下贯人道、由人道上达天道的完整而全新的天人之学。需要强调的是,由上文所述可知,《易传》秉承先秦老子道家的思维路向,其宇宙论颇为重视宇宙的生成与衍化。因此,较之魏晋玄学及宋明理学,《易传》的天人之学仍然是一种宇宙论形态的形上学。从易学史角度看,正是《易传》的这种宇宙论形态的天人之学,才直接奠定了嗣后汉代数易学的理论基础。而汉代数易学

更是通过“象数易学”这一新颖的理论形态,对《易传》这种宇宙论形态天人之学的一种全面的理论深化。同时,也从对立面的角度刺激并诱发了魏晋义理派易学的崛起。因此,我们认识与把握《易传》天人合一的哲学理论体系及其理论特征,对于全面地深度地析论汉代象数易学及其在易学史、哲学史上的历史地位,其意义与作用不言而喻。

下篇 汉代易学的勃起与发展

第一章 汉代易学得以辟创的时代诸要素

以《易传》为代表的先秦易学，历短祚之秦朝进入到汉代，发生了一次在易学史上具有革命性意义的重大折变。易学在汉代实现的这次转变，就整个易学发展史的视角概括说来，具有两方面的显著特征：一是就学术思想的意识形态地位而言，原本仅为先秦诸子儒家的一个民间学术流派的易学（《易经》与《易传》），作为儒家经典之一有赖于汉武帝“独尊儒术”文化政策的实施而跃居于“官学”，且一度居于儒家经学之首；二是就易学的形态而言，《易传》释《易》兼顾了象数与义理且具有置义理于优位的向度，而汉代易学的主流乃是以“卦气说”为核心内容的象数易学，并由此形成了易学史上一大学术流派——象数学派。后世学者将有汉四百年易学简称为“汉易”，意味着这一时期的易学在易学史上具有非常鲜明、非常典型的象数形态之理论特色。尽管古今学术界对汉代易学的誉贬不一，但对易学在汉代所发生的这一革命性巨变及其对后世两千年传统易学的发展方

向乃至今日易学之研究,所产生的广泛而深远的影响,则有着共识。易学在汉代之所以能有如此之转变,固然有易学自身内在发展规律的缘故,但仅仅据此还难以了解与把握汉代易学的得以创发与形成。汉代易学是汉代经学哲学的重要有机组成部分,易学是传统哲学的一种特殊形态,由此汉代易学的形成与发展与汉代经学及中国哲学的发展保持着时代的同步性、统一性。哲学是时代需求、时代精神及时代思潮的理论反映,汉代社会政治与文化等领域中对汉代易学产生重要影响的时代诸要素,是汉代易学得以产生与发展的时代前提与时代基础。考察这一时代诸要素,就能揭示汉代易学的社会根源,就能知晓汉代易学何以标示为象数易学,就能给出汉代易学较为公允的价值评判。考察这一时代诸要素,就是本章的任务。

第一节 国家意识形态的儒学化

就统治思想的意识形态而言,战国兼并时期的秦国崛起于法家商鞅之变法,秦王朝得天下于李斯的惟法为治,秦王朝短祚亦失天下于继续“有为”的惟法为治,此为时人与后世之共识。鉴于秦朝灭亡的深刻教训,面临着天下残破的现实局面,汉初统治者采取了陆贾“逆取而顺守,文武兼用”(《史记·酈生陆贾列传》)及贾谊“攻守之势异也”、“取与守不同术也”(《过秦论》)等建议,首先在统治思想与理论上实行了战略大转移,确立了战国后期至秦汉之际渐趋形成的集“无为”与“法治”为一体的新道家“黄老之学”为指导思想,并由此推行了无为而治、“与民休息”的治国战略方针。其收效便是“流亡既归,户口亦息”、“上下饶羨”的“文景之治”。

汉初七十年的恢复与发展,社会相对稳定,国力相对富足,这就使得具有雄才大略的汉武帝即位以后,有条件有能力从事一系列重大变革:对外要改变汉初以来对匈奴忍辱的“和亲”政策为强势反击与开拓;对内要改变“清静无为”政策,政治上打击地方王侯割据势力,强化中央集权。限制丞相权利,彰显提高皇权。经济上加强对全国的直接掌控。就统治思想而言,汉初主张“无为”的黄老之学已不适应“有为”的时代需求与武帝的个性品格了。另外,新老道家反对专制独裁的无为思想品性,决定了具有道家倾向的思想理论只能作为封建王朝上升初期在统治思想上的权宜之计,一旦时机成熟,就必然遭到遗弃。专制独裁是封建王朝的本质需求。这如同秦始皇对吕不韦《吕氏春秋》的视而不见,汉武帝对刘安《淮南子》的口上称善而内心忌恨。如此,汉初黄老之学退出统治思想之舞台,乃是历史的必然。汉武帝深明一切改革必赖于统治思想改革这一基本理论前提,董仲舒深谙汉武帝倡导中央集权的政治上大一统,必然要求思想上大一统。所以,在诏举贤良对策中,君臣一问一答、一唱一和地确立了“罢黜百家,独尊儒术”的文化政策。汉初以来,“儒道互绌”、“百家殊方”的诸子之学复兴的局面,也就此结束。儒学作为官学不仅由此成为汉代国家意识形态的统一理论思想体系,同时也成为其后两千年封建社会具有合法地位的统治思想。

汉代国家意识形态的儒学化,意味着儒学的政治化、政治的儒学化,汉代儒学与政治关系之密切,在其后两千年封建时代无不望其项背。作为官学的儒学成为统治者直接的思想工具,这对自孔子创立儒学以来儒家思想的发展与影响而言,无疑是一次前所未有的机遇。但同时对儒学而言,又面临着巨大的挑战,

这种挑战来源于国家政治的极端现实性。徐复观先生说：“尤其是西汉知识分子的尊经，是要对大一统的帝国，提供一种政治社会的共同轨辙，使皇权专制能在此种共同轨辙上运行；汉代经学的真实意义，有如近代的宪法。”（《两汉思想史》第二卷第64页，华东师范大学出版社2001年版）汉代儒生的当务之急，就是通过儒家经典重建大一统帝国的社会秩序并保障社会秩序的和谐运行。而社会秩序体现自然、社会、政治及人生等领域的问题，无一不具有极其复杂的现实性，这就迫切需求儒生们对传统儒家经典中的“微言大义”在不同领域、不同层面、不同视角上加以现实意义方面的理论发明与思想阐述。汉代儒学作为国家宪章大法，直接落实于政治社会的现实之中，这是时代的现实需要、政治的现实需要。为了适应这一现实需求，汉代儒生唯有直面儒学创始以来所面临的最为巨大的现实挑战，对传统儒学进行一场重大的具有创发性的理论改构。而董仲舒正是由于其立足于《春秋》公羊学对先秦儒学进行的现实意义的改造，才使得儒学登上国家意识形态的统治思想宝座。有汉四百年，经学发展的过程，就是传统儒学改造的过程。作为经学中重要组成部分的易学，伴随着汉代经学的发展，在承继先秦易学尤其是《易传》的基础上，也进行了具有鲜明的时代现实意义的开拓性的理论创新。先秦易学的代表作为《易传》，《易传》对《易经》的阐释，既讲象数，也讲义理，但其倾向于义理的学术理路是颇为豁显的。就学术的传承性与易学自身发展规律而言，易学步入汉代理应承继《易传》义理的思维路向。事实上，儒家独尊之前的汉初数十年，无论是儒家的陆贾、贾谊及韩婴等还是道家的《淮南子》，其论易都是着眼于《易传》所建构的天人之学，在人文、哲理化的义理意义上的阐发。1973年长沙马王堆汉墓出土

的帛书《二三子问》、《要》、《繆和》、《昭力》及《系辞》诸篇《易传》，尽管其中有汉易卦气说之端倪，但其思想主旨及思维理路与今本《易传》并无大异。因此，汉初易学的主流仍然是倡导义理的绪余。此即皮锡瑞在《经学通论》所言：“汉初说易，皆主义理，切人事，不言阴阳术数。”儒学独尊之后，由于经学的政治化、工具化而导致儒学的现实化、具体化，使得《易传》所秉持的形上义理学术路向受到了抑制，代之而起的是着眼于形下之象数以及象数体系的重新建构，汉代易学正式踏上了象数之征途。标识为以“卦气说”为核心的象数易学，作为汉代易学创新与改革的理论成果，具有代表性地彰显了汉代经学的思想特质。就易学发展史而言，汉代易学的这一折变，其社会根源无疑首先要诉诸儒学的国家意识形态化。古今学者对汉代易学的这一折变所产生的种种弊端，多有指责，也不无道理。但正如徐复观先生所说：“阻碍学术发展的，是专制政治；决定学术发展方向，是专制政治下的社会动态与要求。”（同上书，第一卷第114页）汉代易学是顺应时代发展的一种独特的易学形态，汉代易学的价值，并不仅仅在于易学理论本身，更应关注其时代意义。

第二节 儒学神学化的时代诉求

儒学的神学化、神学的儒学化，是汉代经学最为鲜明的思想特征。先秦诸子为了冲破西周以来宗教神学所付出的艰辛努力以及结出的争奇斗艳、颇为鲜活的人文理性哲学累累硕果，与紧绪其后的董仲舒等儒生迫不及待地投入宗教神学怀抱而建构的哲学与宗教水乳交融的神学经学，形成了鲜明的对照，可谓天壤之别。人们感叹之余，便把汉代哲学对宗教之妥协以及汉代经

学理论本身之鄙陋,自觉不自觉地归咎于董仲舒及诸儒。事实上,董仲舒本人及诸多汉儒的确是有神论者,然而少数人的主观愿望、主观臆想形成不了哲学,时代的需要、社会的需要,才是哲学的出发点与立足点。汉代儒学的宗教神学化,亦是如此。综观中国传统哲学的发展,封建时代尤其是封建大一统专制时代的传统思想,其哲学始终被宗教神学笼罩着,哲学无法从宗教神学中走出来并与之彻底决裂,这是封建专制社会制度所决定的。对此,古今中外,概莫能外。处于中国两千多年前封建时代初期的汉代大一统帝国,董仲舒及诸儒所建构的儒学宗教神学,较之以后的封建统治思想,其思想体系固然粗陋而不精致,儒学的宗教教化也最为典型,然而在当下西汉时期人们(除王充等少数思想开明者)的目中,则是颇为宏大而严谨的理论信仰。汉代儒学的神学化,其理论本身无疑失之于理性逻辑,但却是中国封建历史发展过程中的一种社会客观反映。

汉代儒学的神学化充分体现了时代的诉求。首先,就政治层面而言,刘氏政权的合法性问题是一个关涉到封建政权能否稳固的非常现实、非常重要的政治问题,也是一个政治哲学问题。这一问题在汉武帝之前的汉初几十年尚未得到学术界、思想界的全面而确切的哲学回应。夏商周三代君权的合法性终极保障于天命神学的君权神授,但周初统治者鉴于夏商灭亡之教训,首次提出“以德配天”的观念,亦即君主应尽职尽责而不可任意妄为,否则天命就要转移,此是三代更替的根本原因。周人这一识见体现了人文理性的胎动。春秋以降,随着王权式微,人文理性的勃起,君权神授的天人神学观念自然逐渐衰落。然而,随着大一统时代的到来,天命神学的观念又渐趋得以复活。司马迁认为秦始皇之所以有天下,尽管可以诉诸其贵族出身“奋

六世之余烈”的累世努力,但并非仅仅如此,“论秦之德义不如鲁卫之暴戾者,量秦之兵不如三晋之强也,然卒并天下,非必险固便形势利也,盖若天所助焉”(《六国年表》)。如此说来,则秦之王天下乃得之于“天”。与秦王贵族身份相比,以平民市井出身的刘邦集团何以得天下,连刘邦自己都觉得不可思议,只好笼统地称为“天命”。司马迁更是百思不得其解而最终亦归之于“天命”：“此乃传之所谓大圣乎？岂非天哉？岂非天哉？非大圣孰能当此受命而帝者乎？”（《秦楚之际月表》）他认为应立足于天人关系来探索古今朝代更变的规律，即所谓“究天人之际，通古今之变”。司马迁的“天”尽管不是董仲舒的意志之天，但已经是指谓主宰人类的某种神秘力量了。司马迁求真求实且不是典型的有神论者，他的这一观点表明了西周传统天命神学宗教思想已经在学术界、思想界复活为一种流行观念。就当时人们对自然与社会认识水平而言，董仲舒及汉儒唯有将儒学神学化才能顺应最高统治者主观愿望及学术界的流行观念，给予刘氏政权的合理性以神学哲学的论证。除此别无其他的选择。另外，汉武帝为了加强中央集权的专制统治，推行一系列重大改革措施，客观上需求一套宗教化、神学化的哲学思想体系，从而借助于宗教神权以达到对皇权的绝对神化、绝对崇拜，这就加快了儒学在汉代宗教化的进程。武帝在诏举贤良对策中所册问的首要问题就是“三代受命，其符安在？”这在表面上是追溯上古改朝换代的依据，实质是要儒生对刘氏政权合法性作出传统的皇权神授以及皇权至高无上的理论论证，这充分体现了统治者对儒学神学化的迫切要求。其次，就广泛的社会层面而言，传统的宗教迷信观念根深蒂固。西周以来，无论是奴隶制还是封建制，共同点都是宗法制度。宗法制度的显著特征就是天神崇拜尤其

是祖先崇拜,祖先崇拜是上至天子下至庶民普遍奉行的一种宗教迷信观念,由此自古以来宗教迷信有着最为广泛的社会基础。先秦诸子尽管有“打倒天国”的理性取向,但只有道家做得较为彻底。儒家本来就是西周宗法制度的承继者,故荀子虽明于天人之分在天道观上坚持无神论者,但出于维护儒家尊尊亲亲的伦理原则,仍然坚持要祭祀祖先。并强调“礼之三本”为“上事天,下事地,尊先祖而隆君师”(《荀子·礼论》),这就在历史观上又复活了有神论。同样,《易传》出于儒家立场,为了消解其天道自然观与其倡导的祭祀之礼的对立与紧张,创造性地提出了“神道设教”,亦为后来历代封建统治者提供了以宗教的形式奴役“日用而不知”的百姓的高明手段。先秦思想家尚被宗教迷信观念所笼罩、囿限甚至禁锢,至于普通民众更是深陷其中了。以至秦汉之际,关于“天人感应”尤其是自然灾害等宗教迷信已经在社会上形成了一种普遍流行的观念。这种观念在道家的《吕氏春秋》、《淮南子》及儒家《礼记》等文献中,均有清楚的反映。武帝在册问中的另一重要问题就是“灾异之变,何缘而起?”就是整个社会普遍流行及普遍关注的灾异迷信现象在政治上的反映。对这一宗教现象给出国家意识形态法定意义上的哲学神学解释,不仅关系到统治阶级稳固政权的根本利益,同时也关系到对被统治阶级广大民众思想与行为的诱导。因此,儒学的神学化,不仅是政治的需要,同时也是社会的需要,时代的需要。

儒学独尊之后,为了顺应儒学神学化的时代趋势,儒家经典开始了适应时代认识(自然与社会)水平的神学改构。《周易》的宗教神化在五经中具有先天的独特优势。《易》本卜筮之书,夏商周三代奉行天命神学宗教世界观的具体表现,就是视卜筮

为统治的直接思想工具。成书于殷周之际的《易经》，尽管蕴含着某些生活经验，但就其形式（卦爻象）与内容（卦爻辞）的本质而言，无疑是一种探求神意的宗教巫术文化。春秋战国时期，易学的发展体现为如下两种路向：一种是摆脱宗教巫术走向人文理性、由卜筮之书到哲学之书的飞跃。随着传统天命神学衰微以及人文理性的觉醒，开始逐渐怀疑、否定《易经》象数对神意探测的占筮功能及宗教作用，进而对《易经》作出了由浅到显、由零碎到系统的人文理性哲学解读。如穆姜之筮的所谓“卦德”说（《左传》襄公九年）；子服惠伯强调的“《易》不可以占险”（《左传》昭公十二年），亦即后世张载所谓的“《易》为君子谋，不为小人谋”；孔子“不恒其德，或承之羞”的“不占而已”（《论语·子路》）以及于《易》“观其德义”（帛书《要》篇）；荀子的“善为《易》者不占”（《荀子·大略》）；最后，《易传》作者借助《易经》象数结构这一卜筮形式，建构了全新的天人之学，亦即阐述宇宙人生哲理的完整哲学思想体系，实现了《周易》由筮占到哲学的根本性质的转变。而另一种是承继并发展了传统宗教巫术的筮占功能与作用而流行为数术易学。《左传》、《国语》载有二十多条筮例，其中二、三条论之于人文理性，其余皆论之于筮占，此说明数术易学之盛行于春秋时期。战国及秦汉之际，数术易学在道家、阴阳家乃至诸子中尤其是在民间“方士”中，得以广泛的流布与发展。如果说践履前一种哲理易学路向的是少数思想家、哲学家，那么不同程度、不同层面的倾心于迷信于数术易学的则是上至君王下至庶民的庞大社会综合群体。而纵然是倡导人文哲理易学的孔子，也只是强调德义之优先，而并未完全否定筮占，甚至对问筮于他的弟子子贡声称“吾百占而七十当”（帛书《要》篇），可窥见孔子筮占研究之精深。《易传》固然为哲

学典籍,然而却是在形式与内容上的宗教与哲学相结合的独特思想体系。为了强调其思想内容的神圣性,其对筮占的象数结构给予了先验、神秘颇具宗教色彩的反复申说。这不仅为典型的宗教巫术的数术易学提供了较为精致的形而上神学论证,更为后世哲理易学走形神学提供了可能、敞开了大门、铺平了道路。在易学神学化过程中而兴起的汉代象数易学,正是汉儒将先秦以来数术易学与《易传》哲理易学加以结合与改造并吸纳与歪曲当时自然科学成果所创建的一种神学易学,实现了《周易》宗教巫术功能的全盘复活。当然,这种复活不是对《易经》原始筮占巫术的简单回归,而是赋予了丰富而鲜活的时代内容与时代价值。这种神学化了的象数易学,较之以往传统易学,就其理论形式而言,更加具体而精致、独特而神秘;就其思想内容而言,囊括了具有主宰意义、自然意义与价值意义的天道观以及社会政治观、历史观、人生观等,是一种既同于《易传》又异于《易传》的富有鲜明时代特色的新的天人之学;就其政治功能而言,作为一种官学,其对专制政权的稳固、社会公共系统的运行,都产生了正反两方面的重要影响,因此它还不是一般意义上的数术易学,而是国家意识形态的经学;就其社会功能尤其是对普通民众教化功能而言,由于其本身就是脱胎于广布民间的数术易学,或者说数术易学的哲学化而已,因此相对于儒学其他诸经如一般人难以知晓及受用的《诗》、《书》、《春秋》等,则更具广泛的民众社会基础,更能深入人心,适合民族心理,宗教意义的教化作用与影响更加普遍、更加巨大。从这种意义说,象数易学既是一种官学,更是一种民间数术易学。总之,汉代象数易学既是宗教,又是哲学,是一种宗教与哲学相结合的易学思想体系。汉代象数易学的产生与发展,是适应时代诉求的儒学神学化的必

然产物,同时又突出地彰显了儒学神学化、神学儒学化的汉代经学的思想特征。

第三节 儒学神学化与自然科学的关系

汉代承继与发展了先秦以来的自然科学,在天文、历法、医学与数学等几大门类达到了相当发达的水平。哲学的基础是科学,宗教是反科学的但又必须直面与回应科学的新成果。董仲舒及汉儒儒学神学化的宗教神学理论体系之所以得以建构以及风行于整个两汉时期,其重要原因之一,就是对汉代自然科学成果的充分吸纳、利用与歪曲。哲学、宗教、科学三者孳杂纠结之密切关联,是汉代经学或汉代文化精神的又一显著特征,在传统哲学及传统文化史上最具典型意义。

“天人感应”是董仲舒神学思想体系的核心内容,也是一个非常古老的思想观念。如果说殷周之际周人天命神学的“君权神授”、“以德配天”的天人感应思想,是一种完全缺乏(或甚少)科学因素支撑的典型主观臆想的宗教神学天人合一学说,那么,春秋战国时期,愈来愈发展的自然科学尤其是针对天之范围的天象、气象、物候、时令的观察与实测的科学成果,对人们关于天人关系认识的影响亦愈来愈大。这种影响在哲学思想战线上表现为三种不同的路向:一是强调天自天、人自人的天人相分,此发端于子产的“天道远,人道迩”(《左传》昭公十七年),确立于荀子“天行有常,不为尧存,不为桀亡”(《荀子·天论》)、“明于天人之分”的自然观;二是主张天道自然、人道因任天道的自然主义倾向下的天人合一,此创立于老庄,发展于新道家的黄老之学;三是立足于自然主义与人文主义相结合前提下挺立价值关

系上的天人合一,孔子将道德伦理的终极来源似乎有诉诸盲目的主宰之天之趋向,孟子以“尽心知性知天”追求境界层面上的天人合一,《性自命出》(郭店楚简)、《中庸》尤其是《易传》在认肯天道自然的基础下,进一步赋予自然之天以丰富的人文伦理价值理想意义,将天、天命、天道德性化、义理化、价值化,从而实现在儒家道德伦理原则的价值终极来源意义上的天人合一。上述天人观,尽管各有差异,但其理论形成无不赖之于时代自然科学水平的渐趋发达,同时又是对自然科学发展的不同哲学概括、回应与引导。就上述天人观的发展与影响而言,荀子天人观尽管在今天看来是科学的,但由于其强烈挑战传统天命神学,既不利于统治者以神权神化王权,又很难被缺失科学认知机会、能力、水平而极富宗教迷信观念的社会普通大众所认同,故荀学在汉代之后的封建时代,以致销声匿迹,天人之分的思想在以后哲学史上也是偶尔昙花一现。道家倡导对自然天道的客观理性认识,无疑是进步的、科学的,但其以自然为本、反对或忽视封建纲常、否定神学观念、缺失崇君意识的天人观,决定了其在以后的封建时代始终处于统治思想的在野地位。《易传》所建构的宏大而精深的天人之学哲学思想体系,运用道家天道观创造性地为维护封建宗法等级制度的儒家道德伦理学说,作了终极保障的哲学形上学论证,其天人观对汉代易学的振兴产生了直接影响。但尤其应当引起关注而又常常被人们所忽视的一个问题,就是其对整个汉代儒学重建尤其是董仲舒神学目的论天人观的建构,具有非常重大的影响力。战国以至于秦汉之际,道家自然之天的观念至少在学术界、思想界亦颇为流行,深入人心。而《易传》理论创造性的本质表现,就是将道家的自然之天改构为儒家富有浓郁人文德性的“价值之天”。这一“价值之天”是董

仲舒由自然之天到主宰之天不可逾越的一个中间理论环节、理论前提。《易传》尽管强调“鼓万物而不与圣人同忧”，亦即天道创生万物是一种无目的无意识的自然过程。但在《易传》看来，这种无目的无意识本身就是天道的某种具有神秘性的自然目的论。《复·彖》称：“复，其见天地之心。”此“天地之心”，《易传》未作释解，后世理学家或解读为“天地以生物为心”，或由孟子“尽心”而“知天”引申解读为人心就是天心。然而无论作何种解释，心作为人的情感、意志生理器官，被《易传》赋予于天（地），则《易传》通过天（地）有心而有情感、意志之希冀已经露出端倪。另外，《易传》视天道为宇宙本体之道，天道的宇宙主宰意义表述为“乾道变化，各正性命”。如此一来，《易传》的价值之天不仅是价值意义上的人格化，同时也是情感、意志趋向的人格化。在这里，《易传》天道观的自然之天观念被价值之天观念消解得所剩无几了。由价值之天到主宰之天、由客观神秘主义的自然目的论到主观神秘主义的神学目的论，只是一步之遥了。而承接《易传》完成这一步理论创造的任务，就历史地赋予了董仲舒。董氏以治春秋公羊学而闻名，其实他亦精于《易》。他常常借春秋公羊学而论天人，事实上他的天人理论完全是对《易传》天人观的承续与改造。董氏建构的天人理论，在内容上就是天人不仅在价值意义上的合一，同时更是在结构上的合一。在董氏看来，如此无间的天人合一，才能实现天人在情感意志上的相互感应。然而天道、人道毕竟有别，天人在形质上更有差异，这是一个普通常识。董氏之所以能突破这一理论困境，取决于其对自然科学成果的利用与曲解。战国至秦汉之际，发达的天文学促进了历法的高度发展，历法已确定每年为三百六十五又四分之一日，每年有四时十二月二十四节气等；发达

的医学典籍《内经》已从人体解剖学角度揭示了人体结构如四肢十二节、五脏、十二经脉、三百六十节等。董氏据此而建立了天人具有共同的生理结构说：“求天数之微，莫若于人。人之身有四肢，每肢有三节，三四十二，十二节相持而形体立矣。天有四时，每一时有三月，三四十二，十二月相受而岁数终矣”（《官制象天》）；“天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也”；“人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也”（《人副天数》）等等。由天人同构进而推出人生于天的天人同类：“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也。”（《为人者天》）这种天人同构、天人同类的牵强比附，在后世看来无疑是神学呓语，但在当时却是以科学的新面目呈现给世人的。而他的这一神学说教，也代表了当时人们普遍的认识水平及流行观念，就连黄老之学的《淮南子·精神训》也声称：“故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解，三百六十六日，人亦有四支五藏九窍三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。”并进一步强调：“天地宇宙，一人之身也。”（《淮南子·本经训》）由此便不难理解董氏这一神学说教在当时人看来不仅是可信的，而且是严肃的科学的。由天人同构推出天人同类，而天人同类则必然推出天人相感，在这里，自然科学的认识成果更加成为其天人感应的坚实理论基础。当时人们随着科学的发展，对事物之间尤其是同类事物之间相互影响、相互感应现象有诸多领域、诸多方面的认识，如“试调琴瑟而错之，鼓其宫则他宫应之，

鼓其商则他商应之”、“马鸣则马应之，牛鸣则牛应之”、“天将阴雨，人之病故为之先动”、“鸡至几明皆鸣”（《同类相动》）等等，此类记载也广泛地散见于秦汉之际的《吕氏春秋》、《淮南子》等文献。董氏依据“平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥”（同上）等经验知识，在哲学的意义上确立为“气同则会，声比则应”（同上），又进一步引申为“美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也”（同上）。关于同类相应的观念，非董氏所独创，实乃战国至秦汉之际颇为流行的一种思潮。《吕氏春秋·应同》就讲过：“类固相召，气同则合，声比则应。”但这仅仅是战国末期以来阴阳五行家的经验知识观念而已，而董仲舒则是在天人关系的哲学高度借用此类观念并加以哲学提升与解读。另外，《易传》借用孔子之口也有过类似的表述：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”（《乾·文言》）董氏认为天人同构同于一气，故“以类合之，天人一也”（《阴阳》）。天人既同构同类，则必然“以类相应”（《四时之副》）、“类之相应而起”。由此，天人感应的神学思想便获得了人们所普遍认同的自然科学知识的理论支撑。其神学在时人目中自然就不是宗教迷信而是科学了。神学的科学化、科学的神学化，神学与科学的密切互动，便是汉代思想文化的一大特色。

在董仲舒倡导的神学科学化的思想观念、时代思潮及学术风向的巨大影响下，儒学诸经各自便开始了吸纳天文、历法、医学、数学等领域自然科学知识以及阴阳五行学说的附会臆造，构筑天人学说，以发挥其推天道（天意、阴阳灾异等）以明人道（社会政治问题等）的统治思想工具作用。在神学经学的科学化进程中，《周易》较之其他诸经有着显著的优势。首先，《周易》尤

其是《易传》本来就以天(地)的一阴一阳之道为理论根基,即庄子所谓“《易》以道阴阳”、董仲舒所谓“天道之大者在阴阳”(《汉书·董仲舒传》)、司马迁所谓“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变”等。而《易传》又反复申明其推天道的终极目的是明达人事,故其哲学思想体系又是一典型而完整的天人合一学说,此即郭店楚简《语丛一》所谓“《易》所以会天道人道也”。其他诸经如《春秋》、《书》、《诗》等多主于人事,其思想体系缺失贯通天人的理论架构,就其援纳天道的相关科学知识而言,显得颇为穿凿而无所适从。其次,《周易》六十四卦三百八十四爻的象数结构原本就是一个“弥纶天地之道”、“广矣大矣”的宇宙图式,其象数体系极具融通性、涵摄性、包容性、开放性与创新性,为人们思想观念之驰骋提供了一个广阔的思维空间。这一象数体系为汉代儒生在理论上寻觅易学、哲学、神学与科学之结合点,给予了极大的便利,这是其他诸经所难以奢有的理论资源。复次,汉代流行的阴阳五行学说及发达的天文、历法、数学等科学门类,都关涉到数字及数学运算,而汉代对数字的运用及神化,几乎遍及思想界、学术界所能达到的所有领域。而《周易》本身就是起源于对数字的运用及神化,就《易经》而言,探寻吉凶悔吝之神意需求于卦象,而卦象又源于易数。由此,数作为求取卦象的唯一方法而被广泛运用,易数又作为探求天之神意的第一要素进而又被神秘化,亦即董仲舒所谓“《易》本天地,故长于数”(《春秋繁露·玉杯》)。《易传》为了彰显蕴涵其思想内容的象数结构,而大谈“天地之数”、“万物之数”,并以三和五两个数字为其他数字之代表,高扬了易数的神妙作用:“参伍以变,错综其数,通其变,遂定天下之文;极其数,遂定天下之象。非天下之至变,其孰能与于此?”(《系辞传》)更以“乾之策二百

一十有六”、“坤之策百四十有四”二者之合数三百六十，与一年之日数建立了联系：“凡三百有六十，当期之日。”（同上）此既可视作汉代易学与历法等相结合之先导，又透显出易数所具有的某种神秘先验性。汉代有赖于其发达的数学，其天文、历法、音律等通过观测数字及数字的运算，可以推测出天象的日月食、一年的日数、四时、十二个月、二时四节气、七十二候，制作出产生和谐优美的乐器等。在汉代盛行主宰之天的神学观念与氛围笼罩下，数字无疑被视为知晓天意的重要神秘工具。因此，无论就数字的具体运用而言，还是就数字的神秘观念来说，汉代易学与天文、历法、数学等之结缘，可谓一拍即合，体现汉代易学思想特征的以卦气说为核心内容的象数易学，已经呼之欲出了。易学与科学的结合，就其理论本身的合理性与社会调节功能而言，都有正反两方面的意义。但汉代易学与科学之结合以及相互之影响，乃是一客观历史事实。而易学正是由于借助于与科学的结合，才得以确立在儒学诸经中的绝对优势地位而雄居众经之首，这也充分地体现了汉代儒学神学化与自然科学之密切关系的思想特征。

第四节 宇宙论哲学的时代思潮

宇宙哲学是贯穿于中国传统哲学始终的思想主题。在我国传统哲学里，宇宙哲学具体说来可分疏为宇宙生成论与宇宙本体论，前者简称宇宙论，后者简称本体论。宇宙论探讨宇宙天地万物的生成与发展历程，亦即宇宙最高本原流行为天地万物的演化过程。其思想聚焦点是着眼于关注与揭示现实世界天地万物存在及其运动变化的法则，而天地万物运动变化又具有时间

性、空间性、相对性、有限性与实然性,此亦即宇宙论的理论特征。本体论是探讨宇宙天地万物存在与运动变化的最高原理、终极依据,本体与天地万物之间只存在逻辑上的先后关系而不存在时间上生成的先后关系,其理论特征表现为本体的永恒性、绝对性、无限性、超越性与必然性。宇宙论与本体论二者既有区别,又存在着联系,讲生成必然要关涉终极本原,讲本体亦是具有生成意义的天地万物之本体。作为两种不同的哲学理论形态,在不同时代、不同学派或不同哲学家那里,只是侧重点不同而已。先秦时期,宇宙论与本体论哲学发端于老子,集大成于战国末年的《易传》。本书上篇已讲过,《易传》既讲宇宙生成,又讲宇宙本体,并创造性地将宇宙论与本体论的范域给出了形而下的器物世界、形而上的本体世界(道的义理世界、意义世界)之区分,而且其倡导形而上义理的本体论哲学的趋向与愿望,是颇为明确、鲜活而迫切的。《易传》以高昂的、积极的姿态,将体现先秦哲学最高理论抽象思维水平的宇宙哲学尤其是本体论哲学,以待来者。然而遗憾的是,先秦宇宙哲学进入有汉四百多年,发生了根本性转变,本体论哲学几近窒息,代之而起的是宇宙论哲学的一直风行。这对本体论哲学的发展而言,的确如许多学者所说的那样,是一种哲学理论与思维水平的倒退。就哲学史而言,汉代的宇宙论哲学形态最为典型。宇宙论作为汉代极为流行的一种哲学观念与时代思潮,对包括儒学在内的整个汉代学术发展方向、思维理路及其思想特质等,均产生了非常重大的决定性影响。然而汉代宇宙哲学何以拒绝承续先秦本体论哲学这种自律性的发展而折变为宇宙论,这一问题仅从哲学理论本身的发展角度是难以获得合理性解释的,尚需从政治等诸方面加以分析。

首先,专制政治起到了决定性作用。汉代是中国封建时代专制政治制度的定型期,尽管“汉承秦制”,但由于秦朝短祚,故秦制只是一种粗简架构或基础而已。尽快地建设与完善专制国家制度,是关乎统治者政权稳固及其公共系统运行的头等政治问题。这一政治要求,是时代需要、社会需要以及最为根本的经济基础需要的直接反映。而作为国家意识形态的儒学(包括汉初主流意识的黄老之学)则必然无条件地责无旁贷地顺应这一政治需要。同时,汉代作为封建时代早期的大一统专制帝国,由于统治制度与统治经验的不够健全与丰富,故而使得作为统治思想工具的儒学与专制政治关系之密切,是任何时代所无法比拟的。儒学作为最高原理、最高依据、最高价值原则,广泛地运用于专制帝国政治生活、社会生活的诸多领域。儒学需要对来自专制帝国的政治、经济、科学、文化等领域的矛盾与问题,给予具体的回应。而举凡专制帝国的政治制度、政治生活及社会生活等等,无一不具体而繁杂。从哲学的层面来看,儒学所面临的无疑是一个十足的有形有象可见的形而下的器物世界。为了顺应这一专制政治要求,儒学必须在先秦宇宙哲学基础上吸收流行于秦汉之际的阴阳五行学说,进行宇宙论哲学的重新建构。进而将来自形下世界的国家政治与社会问题,放置于宇宙论这一理论架构中,进行哲学问题的处理。另外,宇宙生成问题本来是一个自然科学问题,在科学尚无法解决之时,只能任由哲学意义上的种种神秘主义臆想了,而神秘主义又极易走向宗教迷信,汉代的宇宙论就最具宗教信仰特征,而这与汉代专制帝国为强化王权而倡导神学又是颇为吻合的。再者,基于知识逻辑意义上的本体论哲学,其理论特点本身就在于超越现象世界而表现为意义世界的鲜明的高度抽象性与概括性。具有宏观理论意

义的本体论哲学,自然无法在社会现实的微观意义上发挥经邦济世的作用。先秦本体论哲学脱胎于大分裂时代诸子民间学术的远离政治(法家除外,法家亦无本体论因子),汉以后的魏晋玄学本体论哲学亦是形成于政治大分裂的学术渐趋脱离政治,宋明理学本体论哲学的发达,其弊端在于空谈,其成功亦正是由于脱离现实的空谈。本体论哲学本质上或终极意义上是一种精神世界的境界之学,故其缺失对现实生活尤其是国家政治生活的实践功能。而作为汉代官学的儒学,不仅无法远离政治而是更加积极地直面与顺应政治,其结果在哲学上就表现为摒弃先秦传统的本体论而致力于具有宗教信仰特征的宇宙论建构。不仅儒学如此,体现汉初主流意识的黄老之学之马王堆汉墓《黄老帛书》尤其是《淮南子》,就已经立足于自然之“道”而构建了较为系统的宇宙生成论。不仅官学如此,作为民间学术思想代表的扬雄与王充,其有针对性的挑战神学经学的理论出发点,亦必须立足于宇宙论。总之,整个汉代无论是官学还是民间私学,无论是儒家还是道家,其思想的理论出发点与理论基础无不根基于各种形态的宇宙论。此种宇宙论哲学思潮之形成与盛行,其根本原因在于专制政治之需要。

其次,自然科学起到了助推的作用。汉代天文、历法、医学、数学等自然科学水平相对较为发达,由此提升了人们在科学领域视野下对宇宙结构理论认识的兴趣与关注,促进了宇宙结构理论水平的不断深化,形成了浑天说、盖天说、地动说等影响较大的宇宙结构学说。这种立足于实际观测以及科学范畴的宇宙结构理论,尽管有别于哲学或神学意义上的宇宙生成论,但毕竟都是关于宇宙问题的探索,二者必然产生不同程度的相互渗透与相互作用。较之后者对前者的影响如张衡宇宙结构理论中所

蕴含的汉初以来宇宙生成论思想而言,那么前者对后者的影响更大。这种影响除了理论本身之外,更为重要的是使汉代宇宙论之主流——宗教神学宇宙论披上了科学的外衣,又借助于官方的倡导与推行而笼罩于整个汉代的学术界与思想界,如董仲舒的神学宇宙观、法典化了的《易纬》(亦即《白虎通》)神学宇宙论等,皆是显例。总之,自然科学的发展对汉代宇宙论思潮的广泛流布,自觉不自觉地起到了推波助澜的作用。

再次,经学章句化的必然结果。儒学作为汉代经学,其独尊为统治思想必形成经学的政治化,政治化必流为工具化,工具化对儒生而言又意味着功利化,功利化就经学理论本身而言就是章句化的泛滥,其最终的结果就是在经学内部或经学理论本身意义上导致宇宙论的哲学观念与哲学思潮的急剧膨胀。儒学独尊为儒生的人仕打开了通途,西汉中期以后,普遍奉行明经取士的选举制度,儒生只要通经、明经就可以得以录用而直接入仕为官,经学成为儒生谋取功名利禄最为有效的途径与手段,亦如时人所称:“遗子黄金满籝,不如一经”(《汉书·韦贤传》)、“经术苟明,其取青紫如俯拾地芥耳”(《汉书·夏侯胜传》)。而在儒学内部为了在相互争胜的过程中稳固或突出自身的名利地位,经学大师对经典文本字句解释极尽遐思之能事,无限引申、无限标新,经学的繁烦极为惊人:“自武帝立五经博士,开弟子员,设科射策,劝以官禄,讫于元始,百有余年,传业者寝盛,支叶蕃滋,一经说至百余万言,大师众至千余人,盖禄利之路然也。”(《汉书·儒林传》)经学章句之学的泛滥可想见。而后来兴起的古文经,尽管无今文经之标新立异,然其支离琐碎于文字、名物之训诂与诠释,亦陷于滞重的训诂之学。由是以来,儒生们的学术视野锁定于经学章句训诂,学术功力体现于皓首穷经,价值追求

坐实于现实名利,而先秦儒家尤其是《易传》所确立并高扬的知道、体道的形上本体论哲学理念以及“进德”、“盛德”、“与天地合其德”的儒家源于内圣的道德诉求、道德信仰与道德境界,则失落得荡然无存。反之,彰显的则是宇宙论观念的根深蒂固、对这一观念的鼓之舞之以及这一观念支配下的形下视域中的经学活动。

由上述三方面可以看出,先秦宇宙哲学发展到汉代,由本体论到宇宙论之转轨,实是历史发展的必然性,亦体现了哲学发展的时代性以及不同时代哲学形态的多元性。就历史的现实性而言,汉代宇宙论哲学适应了时代的需要。就哲学史而言,汉代宇宙论哲学亦可视为先秦哲学到魏晋本体论哲学不可缺少的一个历史的逻辑的过渡时期。

汉代宇宙论哲学的盛行,对经学中的易学而言,所产生的影响尤为深刻。以象数学为标识的汉代易学,无论是西汉中后期孟、焦、京以至于《易纬》的卦气说筮占派象数易学,还是东汉晚期的郑、荀、虞注经派象数易学,皆独钟于象数体系的重新建构,执着于以象明理的学术路向。汉代象数易学亦讲义理,然而其所讲的义理整体上说大多是形下的器物世界、现象世界的物理,而不是《易传》中形上的本体世界、意义世界的性理(性命之理)。由《易传》象数与义理兼顾且义理置于优位而至汉代折变为典型的象数易学,就哲学观念与思维层面而言,无疑根源于汉代宇宙论的观念背景以及宇宙论的形下思维特征。另外,更为重要的是,前文也已指出,《易传》中本来就蕴含着丰富的宇宙生成论思想,其本体论仍然是宇宙论形态的形上学。汉代易学在宇宙论社会思潮的影响下,进一步继承、深化、丰富了《易传》的宇宙论思想,其结果就是在深层与本质上潜藏着宇宙论观念

的象数易学这一理论形态的形成与发展。当然,象数易学亦在儒学众经当中尤为突出地体现了汉代宇宙论哲学的时代思潮。

第五节 儒学天人之学的重建

汉代儒学作为有别于先秦儒学的新儒学的重建,在哲学理论本质上就是天人之学的重建。董仲舒确立的“天人感应”神学目的论是汉代的主流意识,而其神学哲学思想体系的理论核心就是天人之学。董仲舒整个神学哲学思想体系的理论聚焦点亦即其毕生全部理论活动的关注点,就是重新建构适应时代发展需要的新的天人之学。

董仲舒天人之学的哲学理论思想来源于先秦时期最为精湛而博大的《易传》所创辟的天人学说。换言之,董氏天人之学的重建本质上就是对《易传》天人学说的承继与开新。本书上篇已讲过,《易传》天人合一的学说,具体说来体现为四个方面:其宇宙生成论强调的是天人合一于同一基源的太极之气;其宇宙本体论强调的是天人合一于本体之道(即天道);其性命论强调的是天(命)人(性)合一于本体终极意义上的性(亦即命)善之理;其价值论强调的是天人合一于和顺之性命之理。这四个方面就整体而言,内在有机地形成了由天道下贯人道、由人道上达天道的完备的天人之说。《易传》哲学思想体系的“天人合一”这一理论特质是颇为豁显的,但《易传》尚未提出这一命题。而董仲舒作为具有创新意识、创新能力的哲学家,则在哲学史上首次将《易传》这一理论特质概括为:“天人之际,合而为一”(《春秋繁露·深察名号》)、“以类合之,天人一也”(同书,《阴阳义》)。这不仅成为其后张载正式提出“天人合一”这一命题的

直接导源,同时更为重要的是,意味着董仲舒对《易传》天人关系在理论方向上的哲学高度的认肯。这一哲学确认并非仅仅是董氏主观之简择,而是有着广泛而深厚的时代观念与时代思潮背景。如在天人关系问题上,即便明于天人之分的荀子,其于礼制起源亦最终趋于天人合一的“上事天,下事地”。尤其他所主张的“善言古者必有节于今,善言天者必有征于人”(《性恶》),在医学典籍《内经》中两次表述为“善言天者必应于天,善言古者必验于今”,在司马迁则概括为“究天人之际,通古今之变”。这种天人感应的观念亦广布于儒家《礼记》及道家《吕氏春秋》、《淮南子》等文献之中,其在当时形成一种流行的社会思潮亦可想见。尤其是汉武帝在诏书册问中引用与《内经》这种同样的话,无疑非常明确地为董仲舒等儒生预设了对策的理论出发点与理论核心,就是对天人合一关系亦即天人感应的切近政治生活等现实世界的形下意义上之神学化哲学论证,这也是汉武帝所谓“欲闻大道之要,至论之至”(《汉书·董仲舒传》)。由此可以看出,董氏重建天人关系乃时代之必然,其直取儒家经典《易传》鲜明的天人合一哲学路向亦是理论传承之必然。而《易传》尽管也反复强调其理论体系的实践功能如“成务”、“大业”、“吉凶”等,但其思想精髓的天人学说仍然极富形上旨趣,亦即天乃价值之天、德性之天,天人关系乃价值意义上的终极合一。这种立足于本体论意义世界哲学高度的境界形上学的天人学说,就其对现实人的思想与行为的具体指导意义而言,就如同荀子批评孟子只强调内在于主体之心而忽略外在圣王教化的五行(仁、义、礼、智、圣)说,是一种脱离现实世界经验事实的“坐而言之,起而不可设,张而不可施行”(《荀子·性恶》)的空谈无用之学。而上文已讲过,由于汉代儒学的政治化、工具化以及宇宙

论哲学的思潮化,使得董仲舒天人之学的重建,在继承《易传》天人学说的基础上,必然进行对其理论上的开新。对此,徐复观先生有过客观而确切的阐述:“古代天由宗教的意义,演变而为道德价值的意义,或自然的意义,这都不足以构成天的哲学。因为这只是由感情、传统而来的‘虚说’,点到为止,没有人在这种地方认真地求证验,也没有人在这种地方认真地要求由贯通而来的体系。到了董仲舒,才在天的地方,追求实证的意义,有如四时、灾异。更以天贯通一切,构成一个庞大的体系。”(《两汉思想史》第二卷第229页,华东师范大学出版社2001年版)董仲舒遵循荀子强调求“征”、“辨合”、“符验”的经验知识学术立场与思维路向,吸纳并运用秦汉之际普遍流行的阴阳五行说、自然科学知识以及神学宗教观念等,将《易传》形上学本体论的天人学说改构为“坐而言之,起而可设,张而可施行”(《荀子·性恶》)的真正具有实践功能的宇宙论形态的天人之学亦即天人感应神学目的论。董氏这一继承与创新具体表现为如下四个方面:其一,由《易传》天人合一于太极本源之气,进一步解释为天人合一于同构、同类而相感相应,并将天人合于一气形象、大胆、惊人地表述为“天子者则天之子也”(《郊祭》)、“天亦人之曾祖父也”(《为人者天》)。这里,宗教神学的主观臆想完全取代了理论逻辑,但在他看来,天人合于一气总算落实到了实处。其二,由《易传》某种自然目的论意义上本体的一阴一阳的天道气化流行,具体地表述为“察于天之意”(《王道通三》)、“天地之气,合二为一,分为阴阳,判为四时,列为五行”(《五行相生》)。尽管今本《易传》重视阴阳学说而尚未言及五行,但汉初帛书《易传》则凸现了五行的观念,如《二三子》所谓“圣人之立正也,必遵天而敬众,理顺五行”;“德与天道始,必顺五行”等。司马

迁《太史公自序》亦称：“《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变。”此说明至少在秦汉之际传统的五行说已被纳入易学当中。董氏继承并发展了《吕氏春秋·十二纪·纪首》之运用阴阳五行学说并吸收天文、历法等科学新成果所建构的宇宙图式，建立了一个将《易传》天道（亦董氏之“天”）、四时之道具体化了的具有时空意义的动态性、有机性的天人合一的宇宙整体系统：“宇宙是一个有机的结构：天与地是这个结构的轮廓，五行是这个结构的间架，阴阳是运行于这个间架中的两种势力。从空间方面想象，木居东方，火居南方，金居西方，水居北方，土居中央……从时间方面想象，五行中的四行，各主一年四时中的一时之气：木主春气，火主夏气，金主秋气，水主冬气……土就是地，本来是配天的，所以它不限于某一行，而兼主四时。”（冯友兰《中国哲学史新编》第三册第65页，人民出版社1985年版）与《吕氏春秋》不同的是，《十二纪·纪首》是以自然之天的天道观为前提的，而董仲舒则将《易传》自然之天基础上的某种自然目的论改造为主宰之天的意志目的论。其三，由《易传》性命合一与本体天道的至善之性以及继善成性说，具体地确立了对现实不同人性作出回应的“性三品”说。如同荀子一样，董仲舒激烈地批评孟子本于心的性善论为“失天意而去王任也”（《深察名号》），董氏与荀氏皆主张圣王教化对人性的作用。但在人性终极来源问题上二者又颇为分野：一为“天人相与”，一为“天人相分”。总体说来，董氏人性论来源于《易传》并加以具体的发展。前文已讲过，《易传》认为本体天道之性为至善，人性源于天（命）。此亦即董氏所谓“仁之美者在于天。天，仁也。……人之受命于天也，取仁于天而仁也”（《王道通三》）；《易传》认为天之至善之性并不就是人性，此即董仲舒所谓仅仅是人“性有善质”（《实

性》)而已;《易传》认为人对天命至善之性的承继又有层次之分疏:圣人“与天地合其德”故能承继天命之至善之性,“其次,则各有所偏,‘仁者见之谓之仁,知者见之谓之知’。至于普通百姓,则昧然不觉,习焉不察,日用而不知。等而下之,则有小人之为恶”(余敦康《易学今昔》第122页,广西师大出版社2005年版)。“继之者善也”,小人不继则为不善而为恶了。此亦即董仲舒性品级说所谓至善的“圣人之性”、尚须圣王教化的“中民之性”、至恶而不可改的“斗筭之性”(《实性》)。由此可以看出,董仲舒的人性论实际上是将《易传》的性命论、人性论进一步具体而深入地落实到了对现实不同人的人性的说明与回应。其四,由《易传》某种神秘主义自然目的论基础上的已经在价值意义上人格化了的德性之天、价值之天,进一步将天彻底人格化为意志之天、情感之天、主宰之天。这种“至上神”之天,既是儒家道德伦理价值的来源,亦即所谓“仁义制度之数尽取之天”、“王道之三纲可求于天”(《基义》),更能以符瑞与灾异的赏罚方式警示与监督人君恐惧修德、广纳善言、改善朝政,消除灾异所表征的自然与社会和谐秩序所遭到的破坏,从而实现符瑞或灾异消解所表征的自然秩序与社会秩序的和谐。经过董仲舒改构后的人格神之天,既有至上的权威,洞察人间王政之好坏,又有仁慈之心,劝导人君修补王政之失。同时对人间王政之好坏,又能通过符瑞与灾异给予及时的回应。对此,董氏有明确的阐述:“国家之失,乃始萌芽,而天出灾害以谴告之。谴告之,而不知变,乃见怪异以惊骇之。惊骇之,尚不知畏恐,其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”(《必仁且智》)由上述几个方面可以看出,董仲舒通过运用《吕氏春秋·十二纪·纪首》为代表的盛行于秦汉时期的阴阳五行学说,将《易传》确立的天人学说

进一步具体化、工具化,并在宗教神学意义上使天人关系达到了空前的密切互动而高度合一,从而完成了儒学天人学说的重建,并以此重建的天人观作为其一切理论活动的出发点、核心思想及终极依据。在此基础上,董仲舒将《易传》的推天道以明人事改造为推天意(天志)以明人事,尤其是将《易传》倾向于形上本体哲学抽象意义上的推天道,发展为典型的形下宇宙论哲学具体意义上的推天意,为人们获取天意以便为现实政治服务,提供了一套更加具体而现实且极具操作性的宗教神学方法论。这既体现了董仲舒对《易传》天人学说的开新与发展,也彰显了董氏重建的儒学天人学说的独特思想特征。

董仲舒顺应时代要求所重建的儒学天人之学,对整个汉代经学产生了广泛而深刻的影响。在这一影响下,作为经学哲学的重要有机组成部分的《周易》,本来就精于天人之学,故而汉儒借助《周易》更是掀起了重构天人之学的思潮。这一思潮既是董仲舒重建的儒学天人之学在易学领域的具体深化与回应,也是汉代经学哲学思想特征的突出表现,更是汉代象数易学这一独特易学理论形态的哲学标识。

第二章 汉易象数之学的思想来源

汉代以卦气说为核心的象数易学的兴起与发展,有着广泛而深刻的时代政治背景、经学观念背景以及经学哲学思想基础。上一章我们叙述并揭示的正是汉易象数之学得以产生与发展的外源性的政治与文化契机,这一契机就是决定汉易象数之学的他律性。同时,就易学本身及易学发展史角度而言,易学的历史演变又始终根植于易学自身所固有的学理意义上的内在规则,这一规则就是决定汉易象数之学的自律性。而汉易象数之学便是汉代的时代他律性与汉代的易学自律性之历史的逻辑的统一,着眼于这一统一性或者说着眼于这种自律性与他律性内外两个层面,才能客观、准确地分析与把握汉易象数之学这一在易学发展史上颇为独特、颇为典型的易学形态,并对这一易学形态的形成与演进,给予合理的解释。换言之,汉代易学之内在自律性离开了汉代以儒术独尊为总体标识的外在时代他律性、汉代外在时代他律性离开了汉代易学之内在自律性,汉易象数之学都不会产生,更谈不成发展为一种独特、典型的易学形态了。这种时代外在他律性与学术内在自律性的统一,不仅是汉代易学象数之学产生与发展的规律,同时也是哲学等学术思想发展的一般规则,只不过汉易象数之学的这种他律性与自律性的统一,

在易学史及哲学史上表现得更加突出、更加典型而已。深刻地认识汉易象数之学的自律与他律这一统一性,会使我们不仅立足于汉代易学自身发展的角度,同时更具有汉代经学哲学史、思想史及文化史的宏大学术视野,这对我们深入而全面地析解汉易象数之学的诸多疑难问题、展示其易学的本来面貌、通透出其易学的时代文化价值理想等等,无疑具有重要的认识论与方法论意义。

汉代易学的自律性,就是以卦气说为核心内容的汉易象数之学的学理依据亦即其思想来源,体现在多种方面,概括说来,主要有三点:一是哲学导向意义上的《易传》“时”的哲学观念,二是《易传》本身所固有的所蕴涵的某些卦气思想,三是成书于汉初之前的帛书《易传》中所透显出的某种卦气说取向。本章将对汉代易学的这种自律性的学理意义上之思想来源,作一宏观概括性的探讨。

第一节 汉易卦气说之先导的 《易传》“时”的哲学

在本书上一章我们已经讲过,由于儒家经学的国家意识形态化亦即政治化、工具化,从而导致儒家经学的神学化。然而这种宗教神学化了的儒家经学,就其理论的本质而言仍然是一种哲学,只是由于其杂有浓郁的宗教神学色彩而常常被人们谓之神学哲学。作为汉代经学重要有机组成部分的汉易卦气说象数之学,亦与汉代经学保持着高度的同步性或者说更加突出地彰显着汉代经学思想特征,表现为既是神学,更是哲学。其为神学昭示为西汉中后期以至东汉中期,汉易卦气说象数之学被广泛

地运用于宗教神学意义上的阴阳突异解说。其更为哲学标举为汉易卦气说象数之学理论本身是一种新的天人之学。因此,我们不能因为汉易卦气说象数之学沦为神学之奴隶(封建时代之哲学总是无法完全摆脱宗教神学之奴役)成为解说宗教迷信的思想工具,从而完全视之为宗教巫术而否定其一切。也不能由于汉易卦气说象数之学运用神学化了的阴阳五行学说去揭示阐发《周易》中所蕴涵的宇宙人生之微言大义,从而简单地斥之为是对先秦孔门德性义理易学的歪曲、甚至是反叛。不可忽视的一个重要问题是,对于汉易卦气说象数之学的上述两种偏见,在自古以来时至今日的易学界、哲学界及思想文化界,仍然是一种带有某些倾向性的存在。这种偏见的存在,对于准确真实地揭示汉易卦气说象数之学的哲学思想来源与哲学理论基础,体认汉易卦气说象数之学独特的哲学创新思维与强烈的哲学创新意识,凸现汉易卦气说象数之学的新天人学说的理论建构,彰明汉易卦气说象数之学所蕴涵的颇为丰赡的文化价值理想等,都是有害而无益的。就对汉易卦气说象数之学的哲学认识而言,首先应拨开笼罩其自身周围的层层宗教巫术迷雾,进而剔除其自身理论中尤其是理论运用过程中的种种宗教巫术杂质,如此,汉易卦气说象数之学的哲学真身活体便会清晰地得以朗显。众所周知,汉代经学与神学紧密地交织于一体,从表面看来,汉代易学尤其是西汉中后期至东汉中期的占验派卦气说象数之学的宗教巫术色彩尤为浓重。但事实上,在汉代儒学诸经当中,本为天人之学的汉易卦气说象数之学,就其立足于天道自然的道家宇宙论的理论建构本身而言,汉代极为盛行的董仲舒意志主宰之天的神学观念在这里显得颇为淡泊,其与宗教神学之隔阂以及自身理论的相对纯洁性与鲜明性,在儒学诸经中则反而显得尤

为突出。出于汉代宗教神学政治及时代的需要,汉代儒生将天人之学的汉易卦气说象数之学演变为解说阴阳灾异的思想理论工具,则使此种汉易开始与宗教神学合流,并最终走向易学神学化。直至东汉中晚期,伴随着神学经学的衰微,易学的远离神学政治,汉易卦气说象数之学才得以冲破宗教神学之束缚,其易学的纯洁哲学性才在注经派象数之学那里得以昭显。总之,以卦气说为核心的汉易象数之学,就其本身理论的哲学性而言,无疑是一种顺应时代发展、回应时代需求的鲜活而崭新的天人之学。而充分体现这种天人之学的卦气说的得以产生,必然植基于易学本身自律性的哲学学理。此一哲学学理只能是而且必然是《易传》所高扬的“时”的哲学,这一时的哲学是汉易卦气说得以产生的必然性哲学先导。

张岱年先生在概括中国传统哲学的思想特质时曾指出:“中国哲学有一个根本的一致倾向,即承认变是宇宙中之一根本事实。变易是根本的,一切事物莫不在变易之中,而宇宙是一个变易不息的大流。”(《中国哲学大纲》第94页,中国社会科学出版社1982年版)所谓“宇宙是一个变易不息的大流”亦即张先生经常强调的宇宙是一变化的历程,而“大流”与“历程”无疑凸现了中国哲学的宇宙人生论中关于“时”的哲学及其价值。中国哲学关于“时”的哲学观念发轫于先秦时期。老子将宇宙本原概括为:“独立不改,周行而不殆。”(《老子》二十五章)“周行”即“时”之行,借用《易传》的话可谓之“时行”。老子肯定宇宙的变化是一个永恒不止的时行历程。庄子后学又称:“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。”(《秋水》)此亦是强调宇宙变化的永恒不息的时行性。在时的观念问题上,儒家与道家颇为契应。孔子“在川上曰:逝者如斯夫,不舍昼夜”(《论

语·子罕》)。此是以诗一般的优美语言、江河水流的形象比喻、宇宙意识的哲学视野,认肯与颂扬了宇宙大化的时行性,为启迪、深化人们的时的观念与时的价值亦即时的哲学,立下了不朽的诗意化了的哲理名言。更以叹称:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)挺显了其对体现天道的四时的时行性在“百物生焉”的宇宙大化中之意义的深刻觉解与体悟。尤其值得肯定的是孔子对“时”的观念及其价值在人文意义上的初步识见,如体现在其因时而通权达变自觉意识下所认肯的“邦有道则仕,邦无道则可卷而怀之”(《论语·卫灵公》)等等。其后的孟、荀对孔子时的观念遥相契合,如孟子盛赞孔子为“圣之时者”(《孟子·万章下》),荀子所谓的“四时代御,阴阳大化”(《荀子·天论》)。沿着先秦哲学先哲的这一观念取向并加以开新,《易传》将“时”提升为其哲学体系中一个贯通天人、主客的核心哲学范畴,并构建了较为完备较为成熟的时的哲学。在《易传》看来,“时”作为天道的客观范畴,其涵具以四时、节令为主要标识的自然必然之意;作为人道的主观范畴,其意谓社会人生领域的时遇、时运、时机、时势等等的人文应然、当然与实然意义。《易传》哲学的思想精髓是整体宇宙的阴阳变易理论,亦即所谓“变”、“变化”、“变通”等等。《易传》反复强调“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下”(《贲·彖》)、“观天之神道(神道即阴阳不测之天道)而四时不忒,圣人以神道设教而天下服矣”(《观·彖》)、“变通配四时,阴阳之义配日月”(《系辞传》)等等,旨在说明变乃时之变、时乃变之时,变与时是一而二、二而一的关系。宇宙阴阳大化的生命历程,就是自然与社会人生的“时变”历程。如果说《易传》的核心命题“一阴一阳之谓道”是在静态及内在意义上对宇宙变易原理的本质揭

示,那么,《易传》在此基础上运用“时”这一哲学范畴进而提出“时变”原则,则是在时行性的历程动态及外在意义上对宇宙变易原理的全面阐发。而时变原则,就是《易传》反复申说的“趋时”、“与时”、“随时”、“因时”、“适时”的变易原则。《易传》认为宇宙的阴阳相易变化无穷,阴阳不测无有定准,如《系辞传》所称:“为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要。”而唯有“时止则止,时行则行,动静不失其时”(《艮·彖》)、“与时偕行”(《乾·文言》、《损·彖》、《益·彖》)、“与时消息”(《丰·彖》)、“天下随时”(《随·彖》)、“因其时而惕”(《乾·文言》)等等,这种随时而变亦即“唯变所适”的原则,才是永恒不变的变易法则,即所谓“既有典常”。这里,作为《易传》哲学核心思想的变易原则,就是时变原则,进而言之,就是时行原则,就是时的哲学原则。在此基础上,《易传》进一步为人们洞见、体认与践行时的观念与时的价值亦即时的哲学,提出了理想追求:“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”(《乾·文言》)《易传》挺立时的哲学之高度自觉意识由此得以昭示。

这里需要特别指出的一个重要问题,就是《易传》对时的哲学理念与时的哲学思想,并不仅仅局限或满足于在宇宙人生世界观的高度进行抽象的形上理论抽绎与概括,而是更加重视时的哲学在现实世界的实践意义,亦即更加重视运用时的哲学对宇宙人生的现实具体回应。简言之,《易传》时的哲学是以其实践意义为终极旨归。而《易传》时的哲学的实践功能及意义则是通过其对《易传》象数结构的创造性解释得以展示与实现的。《易传》认为体现《易经》象数结构的六十四卦,每卦都标识着某

一特定的“卦时”、“时义”及“时用”；每卦六爻均表征着不同的爻时、爻义及爻用。六十四卦三百八十四爻作为一个整体就是范围自然与社会的宇宙图式，卦爻象及其卦爻象的变化整体地、动态地、系统地、具体地体现了宇宙的时行性原则以及时的哲学原则。人们可以依据卦爻象及卦爻象之变化，对主体的思想与行为做出“动静不失其时”的宇宙人生意义上的适时、适切的具体回应，从而达到趋吉避凶，以至成就“盛德大业”。《易传》对时的哲学原则及价值意义，在豫、随、颐、大过、坎、遁、睽、蹇、解、姤、革及旅诸卦中，反复高扬为“大矣哉！”由此透现出《易传》以时释卦、以卦显时的创造性解释学原则以及运用这一解释学原则的高度自觉。通过“以时释卦”，使其高度抽绎的精湛的时的哲学理论得以与卦象所表征的现实宇宙人生有机地融为一体，进而为这一哲学理论发挥实践的指导功能提供了相对真切而有效的契机与方法；通过“以卦显时”，不仅使主体在思想及行为上受益于时的哲学这一真知慧识，同时又能渐趋加深主体对时的哲学这一真知慧识的觉解与体认。因此，“以时释卦，以卦显时”的解释学原则，使得《易传》所确立的时的哲学思想体系，实现了由抽象到具体、由具体到抽象的形上、形下的合二为一，也意味着先秦时的哲学理论架构的基本完备。

《易传》立足于天人合一的学术立场而建构的时的哲学，在其整个哲学思想体系当中，占有非常重要的地位。王新春教授对此有深刻之析论：“《易传》所阐发的一切思想和学理，皆是无一例外地浸润着‘时的哲学’的精神的，皆是无一例外地为‘时的哲学’所笼罩、所统摄的。尤有进者，可以毫不夸张地说，‘时的哲学’，乃是《易传》的灵魂；而《易传》透过诠释和阐发古经而所推出的整个学说体系，质而言之，就是一种涵具高度‘时的哲

学’品格的体系；而且，要而言之，《易传》的哲学，实际上就是一种‘时的哲学’！”（《神妙的周易智慧》第285页，中国书店2001年版）此论的确公允确当。《易传》哲学既然在某种意义上可谓之时的哲学，那么承续其后的在本质上属于天人之学的汉易卦气说的建构，则必然要以《易传》这一时的哲学为其坚实的哲学观念背景、哲学思想基础、哲学理论先导。《易传》既然辟创了“以时释卦，以卦显时”的卦与时融为一体的解释学原则，无疑为承续其后的致力于卦与时之结合的汉易卦气说，提供了明确而便捷的思维路向与方法论取向。《易传》关于时的哲学思想体系，其所谓“时”就其整体与本质而言，是一种哲学世界观普遍意义上的“时”。同时，卦与时之间的关系仍然是义理意义上的融为一体。也就是说，《易传》时的哲学整体而言是一种义理之学。时的义理性之优势在于具有高度的概括性、统摄性，然而就对时的微观把握与运用而言，自然难以提供一套具体地操作系统与方法论，这又透现出时的义理性之劣势，具有针对性消解这一劣势的正式汉易卦气说象数易学。前文已讲过，汉代经学的高度政治化、工具化，导致作为经学的新儒学在其理论的创新上必须立足于实用性的实践功能的可操作层面，由此而发挥对现实国家政治生活及社会公共系统运行的理论具体指导作用，这是汉代儒学不可推卸的历史使命。汉代新儒学的实用性、实践性及操作性的理论特征，无疑又激发了前文我们已经讲过的汉代宇宙论哲学思潮的风行，此一哲学思潮同时又进一步加剧并强化了整个汉代经学的理论致思路向，亦即“一言一事，必求于征”（此章炳麟指谓清代经学，事实上实即汉代经学之特征）。在经学哲学的如此背景之下，儒学诸经当中的《周易》象数结构原本就是一种具有强烈的实用性、实践性、操作性的系统，顺应

时代的要求,发挥象数系统的这一绝对优势,实现易学的创新发展,实乃汉代易学的历史必然选择。而汉易卦气说象数之学便体现了这一易学理论创新的过程:作为新的天人哲学自然地承续了《易传》哲学之灵魂的时的哲学并以此为其哲学之先导;吸纳汉代发达的天文、历法理论成果,将《易传》哲学意义上的“时”具体地落实为天时之一年的四时、十二个月、二十四节气、七十二候以至三百六十五日;将《易传》哲学义理意义上的“以时释卦,以卦显时”具体地落实为卦爻象与天道的如上具体之时的细微化、条理化、动态化、系统化、整体化之结合,由此而建构起一个以“时”为标识的囊括天人的象数系统。就时的哲学思想的具体把握与运用而言,此系统较之《易传》无疑更具实用性、实践性、操作性的意义。由此观之,汉易卦气说象数之学将《易传》时的哲学之具体化、实用化亦即典型而完备的象数化,既是对《易传》时的哲学之承继,更是对《易传》时的哲学的带有鲜明时代性之理论丰富、深化与创新。换言之,《易传》时的哲学发展至汉代而演变为卦气说这一独特的易学形态,实乃时代历史发展之必然、经学哲学发展之必然,更是易学学理的自律性与时代的他律性相统一之必然。汉易卦气说最具代表性地彰显了汉代经学哲学“一言一事,必求于征”的经学思维模式亦即象数思维模式,并借此而荣登“众经之首”之宝座。

总之,考察汉易卦气说象数易学的思想来源,不仅要着眼于易学本身以及文献学、考古学等,更应该关注易学之哲学问题。因为汉易卦气说在本质上是一种新的天人之学,而《易传》时的哲学无疑是这种新的天人之学最为重要最为根本的哲学依据、学理依据。

第二节 汉易卦气说之滥觞的 《易传》消息说

《易传》整个哲学思想体系是通过《易经》卦爻象这一象数结构系统得以展示的,作为《易传》哲学思想之核心、灵魂的时的哲学,无疑亦是借助于象数系统这一形式得以阐发的。就《易传》借以显发其时的哲学思想的象数形式而言,概括说来有三种:一是六十四卦的整体象数系统,二是八卦的整体象数系统,三是十二消息卦的整体象数系统。此三种象数系统对时的哲学思想特征之论阐有一定的区别,前者所论之时主要侧重于时的哲学普遍意义,这一点上文已经讲过,后两者所论之时主要侧重于天道之时的具体意义。同时,此三种象数系统对时的哲学思想之提揭又具有内在、有机的整体统一性,前者可视为对后两者天道的具体之时的世界观意义上的哲学高度抽象与概括,后两者可视为对前者哲学普遍意义之时的具体深化。而后者象数系统对时的哲学思想之具体深化,无论就思维路向还是思想理论来源而言,皆可为汉易卦气说象数之学之滥觞。

我们在本书上篇已讲过,《易传》创造性地运用阴阳学说阐发其关于宇宙人生的《周易》原理,同时创造性地将阴阳这一传统观念高度地抽绎为具有世界观意义的核心哲学范畴,并建构了宇宙论哲学与本体论哲学。就《易传》宇宙论哲学而言,在其鲜明的气化理论中,阴阳无疑又是指谓气的实体性范畴,《易传》又进一步运用阴阳之气的运动变化解说宇宙的生成与发展。宇宙生成与发展的核心内容自然是天道之运行,而《易传》哲学思想的基本特征或思维路向是推天道以明人事,由此《易

传》对天道之运行之关注与探究，乃一以贯之于其整个思想体系当中。《易传》认为天道具体表现为四时变化之道，或者说天道就是四时变化之道，四时变化之道就是天道。《易传》所反复申说的“趣时”、“及时”、“时行”、“时止”、“随时”、“时中”、“时变”、“与时偕行”、“与时偕极”、“待时而动”、“制历明时”、“对时育万物”、“动静不失其时”等等之时，皆是指四时之时以及由此而生发的人文意义之时。由此可以看出，《易传》力图全幅地体现四时之道在天道及时的哲学意义上的突出地位及其价值。同时，《易传》又认为四时之形成乃根源于天地阴阳之气的运动变化亦即阴阳之气进退消长（即所谓“消息”）的天道自然循环。即《系辞传》所谓“两仪生四象”，两仪即天地之阴阳，四象即四时；《革·彖》所谓“天地革而四时成”，孔颖达《周易正义》疏：“天地之道，阴阳升降，温暑凉寒，迭相变革，然后四时之序皆有成也”；《节·彖》所谓“天地节而四时成”，孔颖达《周易正义》疏：“天地以气序为节，使寒暑往来，各以其序，则四时功成之也”。为了全面、深刻而又形象地揭示四时之形成及其运动变化之法则，《易传》将主体设立的《周易》卦爻象的象数系统，视为天道的四时之形成及其运动变化法则的表征者与符示者，并通过卦爻象的象数系统觉解与深契四时之道，从而实现为人道确立终极依据之目的。为了具体地、全幅地体现与展示四时变化之道，《易传》创造性地选择并运用了两种象数系统：

首先是八卦象数系统。《易传》在提出其宇宙生成图式时曾说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。”（《系辞传》）四象即四时，那么四象何以生八卦，对此古今学者众说不一。汉唐学者如孔颖达等大多认为四时之气生五行之气，五行之气又生宇宙万物，而八卦就是四

时之气所生万物之象的整体性表征者,这种理解应当说基本合乎《易传》之本旨(尽管通行本《易传》尚未言及四时之气生宇宙万物之中间环节——五行之气),此正如帛《易》传文《要》篇所称:“又(有)四时之变焉,不可以万勿(物)尽称也,故为之以八卦。”而《要》篇的这一段文字可以视为对《易传》“四象生八卦”的具体解释,使我们更加明确地认识到《易传》运用八卦这一象数系统来揭示体现天道阴阳四时变化之道的理论用心。《系辞传》又说:“八卦成列,象在其中矣。”孔颖达《周易正义》称:“言八卦各成列位,万物之象,在其八卦之中也。”此亦是《易传》再一次申明八卦这一象数系统足以范围、表征与符示由四时变化之道所具体生成的宇宙万物之象。如果说《易传》“一阴一阳之谓道”是从形上本体论哲学高度的内在、静态意义上对宇宙万物生成的本质性规律之揭示,那么《易传》在这里所凸显的体现天道阴阳的四时变化之道,则是从形下宇宙生成论的外在、动态意义上对宇宙万物生成与运动变化的过程之再现。在《易传》看来,能够再现四时变化之道的象数模式便是八卦这一象数系统。《易传》进一步运用八卦这一象数系统对四时变化之道作了具体而详细的阐述:“帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。万物出乎震,震,东方也;齐乎巽,巽,东南也,齐也者,言万物之絜齐也;离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也。圣人南面而听天下,向明而治,盖取诸此也;坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤;兑,正秋也,万物之所说也,故曰说言乎兑;战乎乾,乾,西北之卦也,言阴阳相薄也;坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰劳乎坎;艮,东北之卦也,万物之所成终而所成始也,故曰成言乎艮。”(《说卦传》)在这里,《说卦传》将八卦与四时、四正、四

维、八方有规则地结合在一起,构建了一幅体现四时变化之道的极具动态性、系统性、整体性的宇宙图式,此图式就是后世宋人所谓的后天八卦方位图(详见《两汉象数易学研究》)。八卦这一象数系统所构成的宇宙图式,形象地昭示了四时之道所体现的天地阴阳之气进退消长亦即《易传》所谓“天地盈虚,与时消息”(《丰·彖》)的自然循环运动法则。就《易传》这一八卦象数系统所表征的宇宙图式对后世易学的影响而言,其理论的最大贡献或理论特色表现为明确地认定八卦中的震、离、兑、坎表征与符示四时之春、夏、秋、冬之正及四方东、南、西、北之正,这就为后世易学尤其是承其后续的汉代卦气说象数之学奠定了坚实的理论基础。汉代象数之学的诸家卦气说尽管各有差异,但均将震、离、兑、坎分主一年四时的四正卦说或四时卦说认肯为卦气理论体系的基本核心内容之一。在肯定《易传》这一八卦象数系统所蕴涵的四时阴阳二气进退消长的消息说对后世易学尤其是汉易卦气说的理论基础意义的同时,应当说明的是《易传》这一阴阳二气消息说,较之汉易四正卦说独取八卦中的震、离、兑、坎分主一年四时、二十四节气以及京房与《易纬》完备的八卦卦气说、京房的六子卦气说(详见《两汉象数易学研究》)而言,只能说是汉易卦气说之学理依据与思想滥觞,而不可谓《易传》已有卦气说。

其次是十二消息卦系统。《易传》为了运用象数系统全方位、多角度地揭示一年四时阴阳之气进退消长的循环往复之规律性,不仅采纳了八卦象数系统并提出了八卦阴阳消息说,同时又更加重视运用极具卦爻象之完整性、系统性、有序性、规范性、动态性的十二消息卦象数系统,并由此而确立了对后世易学尤其是汉易卦气说象数之学具有深远影响的十二消息卦学说。基

于此学说在易学史上独特的重要地位,我们有必要对此作一较为详细的探究。在论及《易传》十二消息卦学说之前,我们先了解一下关于十二消息卦的起源问题。

《周易》六十四卦中,有十二个卦象十分特殊的卦,它们是《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《夬》、《乾》、《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》、《坤》。由于这十二个卦象较为形象地反映了天地间阴阳进退消长的自然过程(或规律,自复至乾为阳进阴退,自姤至坤为阴进阳退),故人们称这十二个卦为“十二消息卦”。又由于人们将这十二卦与一年十二个月相配,故又称为“十二月卦”。汉人又将六十卦(六十四卦除去震兑坎离四正卦)分为五组,分别配以辟(君)、公、侯、卿、大夫爵号,以配于一年七十二候(详见后文)。而十二消息卦属于辟(君)卦,郑玄注《乾凿度》说:“辟,天子也。”《汉书·京房传》孟康说:“房以消息卦为辟,辟,君也。”故十二消息卦又称为“十二辟卦”或“十二君卦”。在汉代,“消息卦”、“月卦”、“君卦”、“辟卦”的称谓,已很普遍,在文献记载中常常出现。

十二消息卦是历代易学家最为常用又最为推崇的一种重要的易例。尚秉和先生曾说:“十二辟卦,为全《易》之本根,大玄之纲领。”(《周易尚氏学》)十二消息卦如此重要,那么它起源于什么时候呢?对此,历来学者观点不一。如果就现有文献记载而言,明确提出并运用十二消息卦来解说《周易》的乃是汉代易学家,故有的学者认为此说起源于汉代。但据有关文献记载来看,在汉代以前乃至商代或更早的时代,这种学说便产生了。尚秉和先生在《周易尚氏学·第十论消息卦之古》中说:“清儒毛西河等,动以月卦属于汉人,此大误也。干宝《周礼》注引《归藏》云:复子、临丑、泰寅、大壮卯、夬辰、乾巳、姤午、遁未、否申、

观酉、剥戌、坤亥。是月卦已见于二《易》，故《坤·彖》及上六爻辞，非用月卦不能解，明以坤居亥也。《左传》得《复》卦，曰：“南国蹙，射其元王中厥目。”以复居子（参《周易尚氏学》“左传国语易象释”中此条筮例），尤为显著。后汉人注《易》，往往用月卦而不明言，以月卦人人皆知，不必揭出，其重要可知已。”《归藏》属于古代三《易》之一，《周礼·春官》说：“太卜掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”《连山》、《归藏》早已失传，在汉代时，人们对《归藏》易的所属时代等问题，就有不同的说法。但大多认为，《归藏》属于商代之《易》。马国翰《玉函山房辑佚书》中辑有《归藏》一卷，并附录了历代学者对《归藏》易的时代、作者、内容、真伪本等问题的论述，读者可参阅之。我们认为，无论对其时代的说法有何不同，《归藏》早于殷周之际的《周易》，这一点是可以肯定的。依干宝的说法，《归藏》中已经将十二辰与十二消息卦相配。这说明，探讨十二消息卦的起源，应追溯到《周易》产生的殷末周初之前。尚秉和先生又提供了《左传》成公十六年记载的晋侯筮与楚之例，其“以《复》居子”，是说复卦代表十一月，这显然出自十二消息卦。这说明十二消息卦之说，至少在春秋或战国时期已经流行。这就以实实在在的例证，把过去有人认为十二消息卦起源于汉代的说法予以推翻了。

另外，明末浙江嘉兴易学家徐善（1631～1690）在晚年所著的《四易》十二卷中探讨商《易》时曾认为，十二消息卦起源于商代的《归藏》。《四易》说：“子《复》、丑《临》、寅《泰》、卯《大壮》、辰《夬》、巳《乾》、午《姤》、未《遁》、申《否》、酉《观》、戌《剥》、亥《坤》。此《归藏》十二辟卦，所谓商《易》也。辟者，君也。其法先置一六画坤卦，以六阳爻次第变之，即成《复》、

《临》、《泰》、《大壮》、《夬》五辟卦。次置一六画乾卦，以六阴爻次第变之，即成《姤》、《遁》、《否》、《观》、《剥》五辟卦。十辟见而纲领定矣。”如依干宝及徐善的说法，十二消息卦起源于商代。另外，《春秋纬》说：“夏以十三月为正，息卦受泰初之始，其色尚黑，以寅为朔。殷以十二月为正，息卦受临物之牙，其色尚白，以鸡鸣为朔。周以十一月为正，息卦受复，其色尚赤，以夜半为朔。”《史记·历书》太史公曰：“黄帝考定星历，建立五行，起消息。”皇侃注曰：“乾者，阳生为息；坤者，阴死为消也。”《左传正义》曰：“伏羲作十言之教，曰乾坤震巽坎离艮兑消息。”依上述说法，十二消息卦有可能起源于夏代以前更古的时代。

我们再考察一下《易传》中的十二消息卦。首先，我们要弄清“消”与“息”及“消息”的含义。《说文》：“消，尽也。”段玉裁注说：“未尽而将尽也。”很清楚，“消”字本义为消失、消退。如《吕氏春秋·季冬》说：“时雪不降，冰冻消释。”《说文》：“息，喘也。”段注说：“人之气急曰喘，舒曰息。引申为休息之称，又引申为生长之称，引申之义行而鼻息之义废矣。”由此可知，“息”字本义为呼吸，引申义一为休息、歇止及息灭，二为生长、繁殖，如《周礼·地官·司徒》：“以保息六养万民。”郑注：“保息，谓安之使蕃息也。”又如《汉书·高惠高后文景功臣表》说：“流民既归，户口亦息。”由上文可知，既然“消”为消退，“息”为生长，那么“消息”一词，意思便是指一消一长，互为更替。如《庄子·秋水篇》说：“消息盈虚，终则有始。”于易学而言，汉人曾赋予“消”、“息”及“消息”以特定的含义，常常把阳进阴退之卦如复、临、泰、大壮、夬称为“息卦”，把阴进阳退之卦如姤、遁、否、观、剥称为“消卦”。而上述十卦再加乾坤父母卦，统称为“十二消息卦”。如虞翻在其《易》注中曾明言“消卦”、“息卦”及“消息

卦”。总之，这三个术语在汉代许多易学家《易》注中及《汉书》、《后汉书》、《易纬》等书中常常出现。一般说来，易学家常常认为阳为息，主进；阴为消，主退。但在具体的解《易》过程中，“消”与“息”基本上都有战胜对方、消解对方的意思。如阳爻取代阴爻，一般称为“阳息阴”，但有时也可以称为“阳消阴”。如阴爻取代阳爻，一般称为“阴消阳”，但有时也称为“阴息阳”（虞翻便是如此）。另外，即便是同一位易学家，在解《易》的过程中，前后称法也不一致。对此，读者应加以注意。

虽然赋予“消”、“息”及“消息”特定易学含义始于汉代，但这三个术语在《易传》当中已经出现了，如《临·彖》曰：“至于八月有凶，消不久也。”《剥·彖》曰：“君子尚消息盈虚，天行也。”《丰·彖》曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎。”《乾·彖》曰：“天行健，君子以自强不息。”《明夷·彖》曰：“箕子之贞，明不可息也。”《升·彖》曰：“冥升在上，消不富也。”《系辞上》：“乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。”上述“自强不息”之“息”为休息，“明不可息”之“息”为息灭，“消不富”之“消”为消退。很显然，《易传》尚未像汉人那样，而称为消卦或息卦。但“消息盈虚”及“与时消息”两句中的“消息”，意思同汉人心目中的“消息”一样，是指天地间一阴一阳相互交替的规律，只是还没有明确指出“消息”可以代表十二月卦。但“与时消息”也包含着一年四时十二个月阴阳进退消长不断交替的自然循环的思想。“与时消息”这句话告诉我们，《易传》已把“消息”与一年十二个月联系起来了。应当说，《易传》中的“消息”含义已经与汉人的“消息卦”含义相当接近了。十二消息卦最大的特征之一，就是利用这十二个卦象的阴阳爻依次进退，来揭示一年四季相互交替的变化规

律。那么,《易传》中是否也体现了这一思想呢?让我们来看看《易传》有关这方面的论述:《系辞传》称“是故刚柔相摩,八卦相荡……日月运行,一寒一暑”;“刚柔相推而生变化”;“变化者,进退之象也”;“一阴一阳之谓道”;“变通配四时,阴阳之义配日月”;“变通莫大于四时”;“刚柔相推,变在其中矣”;“《易》之为书也,不可远,为道也屡迁。变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”等。《周易》本来以变为本,《系辞传》所谓“《易》,穷则变,变则通,通则久”,“知变化之道者,其知神之所为乎”等,足见《易传》作者对事物运动变化的重视及其对探讨这种运动变化规律的渴望与赞美。然而,大千世界,古往今来,自然界及人类社会的万事万物,无时无刻不处在运动变化之中,如何去揭示事物的运动规律呢?通过上述所列诸条可以看出,《易传》作者不愧为伟大的哲学家、思想家。作者在深刻地认识自然界及人类社会的运动发展规律的同时,又具体而抽象地概括出了这种规律。首先,天地乃万物之本,《易传》作者首先着眼于对天地自然界规律的认识,认为一年四季的循环交替,是自然界中最为重要的规律之一。所谓“变通配四时”、“变通莫大于四时”,讲的就是这个意思。其次,《易传》作者进一步解释了四时交替这一规律的具体情形,认为四时之所以循环交替,是由于自然界阴阳之气在一年中有规则的进退所致。自然界的规律就是蕴藏在阴阳之气的进退消长之中,所谓“刚柔相摩”、“刚柔相推而生变化”、“变化者,进退之象也”等,讲的就是这个意思。这里的“刚柔”,含义不一,于气指阴阳之气,于爻指阴阳爻等。而“日月运行,一寒一暑”及“天下何思何虑,日往则月来……寒暑相推而岁成焉”等,则是更加强调人们对一年四时交替变化这种规律认识的重要性。当然,《易传》作者并

不局限于对四时变化这一规律的认识,而是由此出发,扩大到对其他万事万物发展规律的认识,提出了具有普遍意义的著名哲学命题,所谓“一阴一阳之谓道”。应当说,认识到四时变化的规律对于诱发这一命题的提出是至关重要的。

十二消息卦的另一个重要特征,是重视利用这十二个卦象来形象地体现一年四季时十二个月阴阳进退的变化规律。对此,《易传》也有初步带有启发性的具体论述,为汉代象数易学典型的十二消息卦学说的创立,提供了基本的思想来源。下面分别述之:

关于《复》。《彖》曰:“刚反。”又曰:“‘反复其道,七日来复’,天行也。利有攸往,刚长也。”《象》曰:“复,先王以至日闭关,商旅不行,后不省方。”《序卦》:“剥者,剥也。物不可以终尽,剥穷上反下,故受之以复。”《杂卦》:“复,反也。”这里的“刚反”之“刚”,指复卦一阳生。“刚反”之“反”与《杂卦》之“反”,意谓反复或返回,即是就某一个系统或某一个范围而言。我们知道,十二消息卦,就卦象所表示的时间而言,是一个圆形的封闭的循环系统。复卦一阳初生(十一月),历经临、泰等至于纯阴坤(十月)。阴极则阳生,阳爻又反生于初,即为复卦。这样循环往复,以至无穷。这里《彖传》等虽然没有明言“刚反”是反自十二消息卦这一系统,但从《彖传》记载来分析,除了反自这一系统外,找不出其他的系统。“反复其道,七日来复”是复卦卦辞,历代易家对此句的解释,众说纷纭,莫衷一是,但大多数易家都是用十二消息卦来解此句。如果真是这样,那说明在《易经》产生的商周之际,确已有了十二消息卦的思想了。或许真的如我们前文所述,十二消息卦在商代《归藏》中已经产生了。《彖传》对此句未加详解,只称为“天行也”。所谓“天行”,我们

认为,《彖传》似乎是要人们从天之一年四季反复交替运行这一角度来加以理解,即把复卦放在十二消息卦这一系统来理解为什么“反复其道,七日来复”。如果放在这一系统,此句经文就很好理解了。也许正因为如此,《彖传》作者才画龙点睛地道出了“天行”两个字便作罢。所谓“利用攸往,刚长也”,刚指复卦一阳生,而长字与反字一样,也是针对十二消息卦这一系统而言。在十二消息卦中,从《复》至《乾》,是阳气渐长,阴气渐退。于卦象则表现为阳爻逐渐取代阴爻。如果《彖传》作者头脑里没有十二消息卦这一系统,就决不会轻言“刚长”。同样,不用十二消息卦系统,就无法解通“刚长”。通过《彖传》对复卦的解释,表明《彖传》作者已经在利用十二消息卦来解经了。如果人们对此还存有怀疑的话,那就是没有明言复卦为十一月卦。然而,这一任务却由《象传》来完成了。所谓“先王以至日闭关”,虞翻注此说:“至日,冬至之日。”(《周易集解》)对于“至日”的解释,古今易家几乎均同于虞翻此解。如荀爽注《复·象》“其见天地之心乎”说:“复,冬至之卦。”(同上)这就是说,《象传》已经提出复卦为十一月卦了。至于《杂卦传》所谓“剥穷上反下,故受之以复”,是说剥卦阳穷于上,经过坤至阴,则一阳反生于复卦,此亦是利用十二消息卦的原理。

关于《临》。《彖》曰:“刚浸而长……至于八月有凶,消不久也。”复卦《彖》称“刚反”而且“刚长”,复卦一阳“刚长”之后,便成为临卦二阳。但临卦还要“刚浸而长”,便成为泰卦三阳,这正符合十二消息卦的原理。“至于八月有凶”乃临卦卦辞,与同复卦“反复其道,七日来复”一样,尽管古今易家对“八月”有种种不同的说法,但都是利用十二消息卦来解释。所谓“消不见也”之“消”,有人解为“阳消阴”,有人解为“阴消阳”,但无论如

何,有一点是明确的,《彖传》作者是在运用“消息卦”来解经文。

关于《泰》。《彖》曰:“内阳而外阴,内健而外顺;内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”按《易传》惯例,君子为阳,小人为阴。泰卦由临卦“刚浸而长”而来,自复至临、至泰以至大壮、夬,乃阳进阴退,故称“君子道长,小人道消”,这也正符合十二消息卦的思想。《彖传》所谓的“消”与“长”与汉代象数易学中的十二消息卦学说中的“消”与“息”,含义基本相同。

关于《大壮》。《彖》曰:“大壮,大者壮也。刚以动,故壮。”这里的“刚以动”,是说大壮卦由泰卦阳进而来,而且预示着大壮还要继续阳进,而发展到夬卦。阳为刚健,阴为消弱,阳进至四爻,称得上刚大强壮,故称“大壮”。如荀爽注说:“乾刚震动,阳从下升,阳气大动,‘故壮’也。”(《周易集解》)

关于《夬》。《彖》曰:“夬,决也,刚决柔也……‘利有攸往’,刚长乃终也。”《杂卦传》:“夬,决也,刚决柔也。君子道长,小人道忧也。”夬即决,决为决定、战胜,“刚决柔”是说夬卦五阳可以战胜一阴。《彖传》作者自《复》始,至《临》、《泰》、《大壮》,一直强调“刚长”。夬卦由大壮卦四阳之“刚以动”而来,至此,阳进将至,再进则为纯阳乾卦了。故《彖传》称“刚长乃终也”。《杂卦传》的意思亦同于此。

关于《乾》。接十二消息卦,夬卦之后便是乾卦。由于《彖传》解夬卦时已经明言“刚长乃终也”,意思是说,夬卦之后便是六阳乾卦了,故《彖传》对乾卦没有像上述几卦那样,从阴阳进退消长的方面加以解释,但这并不说明《易传》将乾卦排斥在十二消息卦之外。

关于《姤》。《彖》曰:“姤,遇也,柔遇刚也。”又曰:“天地相遇,品物咸章。”《序卦传》曰:“姤,遇也。”《杂卦传》曰:“姤,遇

也,柔遇刚也。”按《易传》之惯例,物极必反,乾卦纯阳,阳极生阴,故乾卦之后,一阴生于下,即为姤卦。所谓“柔遇刚”即姤之一阴消阳,以柔变刚。“天地相遇”是说乾卦六阳之后,姤卦一阴交于乾阳,阴阳爻合而万物通,故称“品物咸章”。

关于《遁》。《彖》曰:“‘小利贞’,浸而长也。遁之时义大矣哉!”《象》曰:“君子以远小人,不恶而严。”《序卦传》曰:“遁者,退也。”《杂卦传》曰:“遁则退也。”郑玄注说:“遁,逃去之名也。”(《周易集解》)遁卦何以为退为逃,是由于自姤卦一阴生之后,二阴生则为遁。按《易传》之惯例,阳生则吉,阴生则凶。如《坤·文言》说:“积善之家必有余庆,积不善之家必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣。”按十二消息卦说,坤卦由姤至遁、否、观、剥阴爻依次进长而来。阴为小人,小人道长,故愈来愈凶。按虞翻说法,阴消至遁卦则子弑父,阴消至否卦则臣弑君。阴进阳必退,君子道必消。小人得志之时,君子理应避之,故《象传》说:“君子以远小人。”此时逃避的意义可谓“大矣哉”!《彖传》的“浸而长也”,是就十二消息卦这一系统而言,说明遁卦由姤卦阴长而来,同时阴将进一步进长为否卦。

关于《否》。《彖》曰:“内阴而外阳,内柔而外刚;内小人而外君子。小人道长,君子道消也。”《杂卦传》曰:“否泰,反其类也。”《象传》认为否卦由遁卦阴气“浸而长”而来,而且还要继续阴进阳退,故称“小人道长,君子道消也”。泰卦乃阳进阴退,《象传》称其为“君子道长,小人道消也”。故《杂卦传》称“否泰,反其类也”。

关于《观》。《易传》诸篇惟对此卦没有作类似于上述几卦的解释。这说明《易传》所蕴涵的十二消息思想及其运用,尚缺

乏完整性、系统性与明确性。不过,《彖传》于否卦中既然已经强调“小人道长”,那么否卦阴长之后,于卦象则为观卦了。

关于《剥》。《彖》曰:“剥,剥也。柔变刚也。‘不利有攸往’,小人长也。”又说:“君子尚消息盈虚,天行也。”《序卦》曰:“剥,剥也。物不可终尽,剥穷上反下,故受之以复。”《杂卦》曰:“剥,烂也。”《彖传》“柔变刚也”,是说剥卦乃由观卦阴进至五而来。所谓“消息盈虚”,就卦象而言是指十二消息卦的循环过程,剥卦历经纯阴坤卦后,则阳反生于下,即为复卦。如此,不断循环。《序卦传》称剥卦之后为复卦,其含义与十二消息卦说正好吻合。

关于《坤》。《坤》上六:“龙战于野,其血玄黄。”《坤·文言》曰:“阴疑于阳必战,为其嫌于无阳也,故称龙焉。犹未离其类也,故称血焉。夫玄黄者,天地之杂也,天玄而地黄。”《象》曰:“龙战于野,其道穷也。”《说卦》曰:“战乎乾,乾,西北之卦也,言阴阳相薄也。”荀爽注《坤》上六说:“消息之位,坤在于亥。下有伏乾,为其嫌于阳,故称龙也。”(《周易集解》)《九家易注》说:“玄黄,天地之杂,言乾坤合居也。”(同上)侯果注说:“坤,十月卦也。乾位西北,又当十月。阴穷于亥,穷阴薄阳,所以战也。”(同上)干宝注说:“阴在上六,十月之时也。爻终于西,而卦成于乾。乾体纯刚,不堪阴盛,故曰龙战。戌亥,乾之都也,故称龙焉。阴德过度,以逼乾战。”(同上)古今学者对此句的解释,尽管说法不一,但几乎均以十二消息卦及八卦卦气说来解说。坤卦于十二消息说,位于亥,即西北之位。而乾于八卦卦气说中位于戌亥,亦即西北之位。乾坤处于同一位置,坤发展到极盛,而位于“戌亥乾之都”,故阴阳必要交战。自然界中的万事万物都是处于这种阴阳既对立(阴阳争胜斗争)又统一(阴阳相

推,互为前提,缺一不可)的消长盈虚状态中,才得以生存与发展。这是不以人的意志为转移的自然规律,《剥·彖》称之为“天行也”,亦即天道。应当说,易学家们利用十二消息来解释,是合乎经文之意的。正如尚秉和先生所说:“《坤·彖》及上六爻辞,非用月卦(十二消息卦)不解,明以坤居亥也。”(《周易尚氏学》)

上述,我们综合地考察了《易传》对这十二个卦的解说,可以清楚地看出,《易传》作者的确运用了十二消息卦这一象数系统来解说《易经》及阐发自己的自然观及人生观。其中,《彖传》讲得较多,其对上述十二卦解说时所运用的术语,如“刚反”(《复》)、“刚浸而长”(《临》)、“君子道长,小人道消”(《泰》)、“刚以动”(《大壮》)、“刚决柔”(《夬》)、“柔遇刚”(《姤》)、“浸而长也”(《遁》)、“小人道长,君子道消”(《否》)、“柔变刚”及“小人长也”(《剥》)等,只限于上述消息卦。细考《彖传》,这些术语绝不见于其他卦。仅就这些术语而言,足以证明《彖传》作者对十二消息卦的重视。《易传》作者尽管没有明确说明这十二个卦分别代表一年中哪个月份,但《象传》、《文言》及《杂卦》等,还是暗示了《复》为十一月,《坤》为十月。依此类推,其他几卦所代表的月份,自然不言而喻。如果说,人们对《易经》中《坤》上六“龙战于野,其血玄黄”、《临》卦辞“至于八月有凶”、《复》卦辞“反复其道,七日来复”等几处所透露出的十二消息说尚存有怀疑的话,那么,对于《易传》提出并运用十二消息卦的思想来解说经文,当是毋庸置疑。

十二消息卦以其独特的象数结构,较早地引起人们的关注亦在情理之中,因此,仅就这一象数结构系统的认识而言,其起源可能颇为久远。但在易学史上《易传》则是首次将十二消息

卦这一象数系统与阴阳学说内在、有机地结合起来,并通过这一象数系统形象而有规则地条理性地表征与符示天地阴阳之气在一年十二月当中循环往复的消息盈虚。就此而言,《易传》的十二消息卦象数系统较之其八卦象数系统更具优势性。《易传》中此两种象数系统的并存及其确立的两种四时阴阳之气进退消长的消息说,这一现象并不矛盾或重复。之所以如此,原因在于八卦象数系统凸显的是八经卦在《周易》整个六十四卦象数体系中的基本地位,而十二消息卦象数系统挺显的是其在《周易》整个六十四别卦象数体系中的核心地位。《易传》通过这两种象数系统,使得人们对一年四时阴阳之气进退消长的节律获得象数意义上的不同层面、不同视角的多元化理解与把握。就此而言,此两种象数系统或两种阴阳消息说又可谓之相得益彰而不可轩轻抑扬。尽管如此,就《易传》对此两种阴阳消息说的重视程度、运用的广泛性以及此两种阴阳消息说对汉代卦气说及后世易学的影响而言,十二消息卦的易学思想更具旺盛、持久的易学与哲学意义上的生命力。汉易卦气说象数之学中,无论是孟喜、京房为代表的占验派象数易学,还是荀爽、虞翻为代表的注经派象数易学,在《易传》十二消息卦易学思想基础上所建构的十二消息卦学说均是他们易学及哲学思想体系中最为核心的不可缺少的组成部分。当然,《易传》十二消息卦象数系统的阴阳消息学说,较之汉易卦气说中的十二消息卦阴阳学说,无论就其理论的完备性还是其理论运用的广泛性与深刻性,无疑更具有创发性的思想特征,其理论尚欠系统性、完整性与鲜明性。与同其八卦象数系统的阴阳消息说一样,只能说是汉易卦气说的迹印,不可谓之卦气说。

总之,《易传》中的八卦象数系统的阴阳消息说与十二消

息卦象数系统的阴阳消息说,乃是汉易卦气说象数之学的核心内容四正卦说与十二消息卦说的易学与哲学学理意义上的理论根基与思想来源,而汉易卦气说象数之学更是《易传》阴阳消息说适应时代要求的易学与哲学发展之历史必然结果。

第三节 汉易卦气说之先声的 帛书《易传》损益说

马王堆帛书《易传·要》篇中,有一段与汉易卦气说存在一定关联性的关于《损》《益》之道的记载:“孔子繇《易》至于《损》《益》二卦,未尚不废书而叹,戒门弟子曰:……‘夫《损》《益》之道,不可不审察也,吉凶之[门]也。《益》之为卦也,春以授夏之时也,万勿(物)之所出也,长日之所至也,产之室也,故曰《益》。授者,秋以授冬之时也,万勿(物)之所老衰也,长[夕]之所至也,故曰[《损》]。产道穷焉,而产道口焉。《益》之始也吉,其冬(终)也凶;《损》之始凶,其冬(终)也吉。《损》《益》之道,足以观天地之变,而君者之事已。是以察于《损》《益》之变者,不可动以忧喜,故明君不时不宿,不日不月,不卜不筮,而知吉与凶,顺于天地之心也,此胃(谓)《易》道……《损》《益》之道,足以观得失矣。’”帛书《易传》诸篇中关于孔子论《易》的真实性问题,亦即是孔子的真实言论还是后人之假托,学界对此始终是纷纭不一,这一问题非本书所探讨之话题,故而姑且不论。而马王堆汉墓“下葬在汉文帝十二年(公元前168年)”(李学勤《周易溯源》自序,巴蜀书社2006年版),则帛书《易传》乃汉初之前的先秦易学文献当属无疑。

《要》篇的上述这一记载表明，帛《易》时代已经运用损、益两卦表征与符示一年四时循环更替的天道变化历程以及万物春生夏长秋收冬藏的生长过程。就四时的节气而言，益卦表征由春分到夏至，即所谓“春以授夏之时也”、“长日之所至也”；损卦表征由秋分到冬至，即所谓“秋以授冬之时也”、“长[夕]之所至也”。就万物随时节的生成过程而言，益卦符示万物春生夏长之渐盛，即所谓“万勿(物)之所出也”；损卦符示万物秋收冬藏之渐衰，即所谓“万勿(物)之所老衰也”。由损益两卦所表征的四时之天道历程，决定了由损益两卦所符示的万物生成过程，亦即所谓“产道”。就万物之生命力而言，其于春夏之生长自然可谓之“得”，其于秋冬之收、藏自然可谓之“失”，得者为吉，失者为凶，此亦甚通于通行本《系辞传》之义：“吉凶者，失得之象也”、“吉凶者，言乎其失得也”。而四时之天道乃循环之道，万物生成之“产道”亦为循环之道。益卦表征万物生成之产道之渐兴渐盛，即所谓“产之室也”，损卦表征万物生成之产道之渐衰渐老，即所谓“产道穷焉”。损卦之产道穷极则必随四时循环更替之天道变化而渐入益卦之产道之兴盛，如此循环往复，亦即所谓“产道穷焉，而产道□焉”。此“产道”后缺一字，学者对此多有猜测，李学勤先生认为“缺字当义为开始”，甚是确当之识。损益两卦所表征的四时之天道及万物生成之道，亦就是吉凶之道，即所谓“《益》之始也吉，其冬(终)也凶；《损》之始凶，其冬(终)也吉”。此吉凶之道不仅具有万物生成自然之义，更为重要的是由自然之义引申出的人文之义。综上所述，可以清楚地认识到，《要》篇在这里以损益两卦为表征与符示，由四时之天道论及万物生成之道，由生成之道而论及具有人文意蕴之吉凶之道，层层递进的由天道下贯到人道，通过推明天道而实现人道

的终极确立,即所谓“《损》《益》之道,足以观天地之变,而君者之事已”、“《损》《益》之道,足以观得失矣”。《要》篇的这种推天道以明人事的致思路向及思想特征于通行本《易传》有着高度的一致性,且更加富有具体性、鲜明性及逻辑性。《要》篇在这里,摆脱宗教巫术之束缚,秉持鲜明的理性学术立场,强调“明君不时不宿,不日不月,不卜不筮”,通过“察于《损》《益》之变”亦即和顺于天地阴阳之道(“天地之”后缺一字,疑为“性”、“心”等,义当为天地之道的自然规律或法则),而明晓人事的吉凶祸福之道,并最终将损益两卦所表征与符示的囊括天人的“《损》《益》之道”提升为《周易》思想精髓与理论灵魂——“《易》道”。这不仅独具匠心、另辟蹊径地为人们具体而深刻的体认通行本《易传》从本体论哲学高度所抽绎的“一阴一阳之谓道”,提供了新的视角与新的方法,同时更加凸显了损益两卦在《周易》象数结构系统中独特的象数意义与义理意义,此亦是我們探讨汉易卦气说思想来源所尤为关注的问题。

《要》篇中关于孔子论及损益之说,又见于其他文献,其简详不一,内容侧重点亦有所不同,对此亦引起学界之关注。为了加以比较,我们这里述录如下:《淮南子·人间训》称:“孔子读《易》至《损》《益》,未尝不愤然而叹,曰:《损》《益》者,其王者之事与?事或欲以利之,适足以害之;或欲害之,乃反以利之。利害之反,祸福之门户,不可不察也。”《说苑·敬慎》称:“孔子读《易》至于《损》《益》,则喟然而叹。子夏避席而问曰:‘夫子何为叹?’孔子曰:‘夫自损者益,自益者决,吾是以叹也。’子夏曰:‘然则学者不可以益乎?’孔子曰:‘否。天之道,成者未尝得久也。夫学者以虚受之,故曰得。苟不知持满,则天下之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位,犹允恭以持之,虚静以待下,故百

载以逾盛，迄今而益章；昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶。是非损、益之征与？吾故曰：谦也者，致恭以存其位者也。夫丰明而动，故能大，苟大则亏矣。吾戒之，故曰：日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。是以圣人不敢当盛，升舆而遇三人则下，二人则轼。调其盈虚，故能长久也。’子夏曰：‘善，请终身诵之。’”《孔子家语·六本》称：“孔子读《易》至于《损》《益》，喟然而叹。子夏避席问曰：‘夫子何叹焉？’孔子曰：‘夫自损者必有益之，自益者必有决之。……吾是以叹也。’子夏曰：‘然则学者不可以益乎？’子曰：‘非道益之谓也。道弥益而身弥损。夫学者损其自多，以虚受人，故能成其满。……’子夏曰：‘商请志之，而终身奉行焉。’”

从《要》篇及上述文献诸篇记载来看，均认为孔子非常重视《周易》中的损益两卦。而孔子之所以青睐于损益两卦出言立论，是因为在孔子看来，损益两卦蕴涵、生发并昭示着天道的四时消息盈虚与人道的吉凶进退失得。《要》篇及文献的这一记载是否为孔子的真实言论，我们姑且不论，但孔子立足于损益两卦论天道、人道亦即《易》道的说法，广泛地流布于先秦时期则应当得以确认。至于在此基础上文献诸篇的引申之论，由于时代背景及学术立场之差异亦有不同。而这种不同则恰恰体现了先秦以至汉初人们对孔子的《损》《益》之道亦即《易》道在不同视域、视角、层面意义上的不同体认、诠释与阐发，同时也体现了孔子《损》《益》论说所标举的《易》道在形上与形下的体用意义上多侧面内涵的相互融通，也透出儒道互通的一面。如淮南王刘安出于诸侯自身利益及道家的学术立场，故《淮南子》立足于孔子《损》《益》之论的人道层面，而阐述人君的治国之道亦即所谓“王者之事”。《淮南子》反对君主独裁，主张无为政治，即

所谓君王应“处静以修身,俭约以率下”(《主术训》);强调君王应爱利民众,赋敛有度,即所谓“防民之所害,开民之所利”、“租敛于民也,必先计岁收,量民积聚”(同上)。这种损上(君王)益下(民众)的为政之道,就是孔子所谓的《损》《益》之道。君王行此损上益下之治道,必致臣属“各得其所安”(《齐俗训》),百姓安居乐业,臣民共奉君王而天下太平,最终对君王而言又可谓之损下而益上之道。在这里,《淮南子》运用损益相互转化的《损》《益》之道,在国家政治层面上揭示利害、祸福相反相成的辩证关系。同时,又是立足于君主政道的层面对孔子《损》《益》之道的人文意义上的具体论阐。这种论阐无疑既合乎道家老子“物或损之而益,或益之而损”(《老子》四十二章)、“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”(《老子》五十八章)、“将欲夺之,必固与之”(《老子》三十六章)的辩证思维,又应乎儒家孔子“仁政”爱民的王道价值取向,儒道在此可谓相互融通而无有间隙。《说苑》与《孔子家语》则主要是侧重于为学者的角度,强调要深契“自损者必益之”、“自益者必损之”、“虚静以待下”、“以虚受人”、居高位而致恭谦等由《损》《益》之道亦即《易》道所生发出的精湛哲理。二者不同的是,《说苑》在论及人道的同时,如同《要》篇一样,也重视从“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息”的天道层面上加以立论,彰显了作者旨在强调天道即人道、人道即天道的天人合一的思维及思想特征。总之,《要》篇及文献诸篇对孔子《损》《益》之道的阐发,在思维路向、理论旨趣、价值取向等方面具有明显的一致性与融通性。但就其阐述的规范性、逻辑性、鲜明性、形上性而言,以《要》篇为胜。

接下来,应当引起我们关注与探讨的一个重要问题,就是《要》篇为代表的先秦时期以至于汉初较为流行的孔子损益说,

何以在《周易》六十四卦中独以损益两卦用来表征与符示四时之变的天道与由此天道而确立的人道亦即囊括天人的《易》道？由于《要》篇明确指出损益两卦表征与符示体现天道的一年四时之变化，故有不少学者着眼于与帛书《易传》基本同处于先秦时期的通行本《易传》关于损益两卦的论阐，如《损·彖》“损益盈虚，与时偕行”、《益·彖》“凡益之道，与时偕行”等。这固然对我们研究损益说的来源具有启发意义，但问题仍未解决。其理由有两点：一是通行本《易传》并没有以益卦表征春夏、损卦表征秋冬的明确说法；二是如前文所述，《易传》把时的哲学视为其思想灵魂的最为根本的观念，而这一时的根本观念又一以贯之于《周易》整个六十四卦的解读之中。《易传》不唯于损益两卦称“与时偕行”，其于乾卦亦称“与时偕行”（《文言》），《彖传》于遁卦与小过卦称“与时行也”，于丰卦称“天地盈虚，与时消息”，于随卦称“天下随时”等等。尤其《彖传》于革卦与节卦更加明言四时之变：“天地革而四时成”、“天地节而四时成”，此较之损益两卦的“与时偕行”说的尤为明确。这就是说，损益两卦的“与时偕行”与其他卦所论之时一样，似乎只具有一般的意义。由上面两个方面可知，从表面看来通行本《易传》于损益两卦所谓的“与时偕行”并不能构成孔子损益说的真正或唯一的思想来源。另外，上文已讲过，《说卦》曾根基于八经卦在《周易》中的核心地位与作用而提出了以八卦表征一年四时之变的后天八卦方位说，《彖传》等立足于六十四卦中在卦爻象结构上具有规范性、独特性的十二消息卦，而初步提出了以十二消息卦来表征一年四时十二月时节变化的消息说。应当说，《易传》以八卦、十二消息卦这两种象数系统来表征一年四时之变化，是有着容易被人们所认可的象数或义理意义上的理论依据。就以象

数系统表征一年四时之变而言,《易传》除此两种,没有提出其他的明确说法。因此,就表面而言,似乎《要》篇所载的孔子损益说,单独以损益两卦为一完整的象数系统来表征一年四时之变,这对通行本《易传》来说无疑是一种创新,就对帛书《易传》而言亦是一种辟独性的发明。但问题是否如此简单呢?尚需进行更加深入的思考与探究。对于帛书《易传》《要》篇的这一表面看来颇为突兀的发明的思想来源之解释,又有学者着眼于汉易卦气说,认为依汉代盛行的卦气六日七分说,益卦主正月或立春,损卦主七月处暑,并以此解释孔子损益说。然而这种解释难以成立,理由亦有两点:一是孔子损益说以益卦表征春夏、损卦表征秋冬,而汉易六日七分说的损益两卦只各主六日七分之时节,故此说显然不确切;二是以现有的传世文献与出土文献来看,先秦时期尚未出现汉易那样完备、精致的卦气说。从学术思想发展的角度而言,只能说汉易卦气说可能受到先秦时期孔子损益说观念的影响,而不能将后世汉易卦气说视为先秦时期孔子损益说的思想来源并对此加以解说。那么,《要》篇中以损益两卦为完整的象数系统表征天道的四时变化的所谓孔子损益说的真正思想来源到底是什么呢?我们认为,应当将学术研究视野与角度聚焦于先秦春秋以来人们对天道特征的体认、损益范畴的多层面涵义以及损益卦名、卦象及卦义等方面,并加以综合全面的考察,或许能够对孔子损益说的思想来源给予合乎历史面目的合理解释。

首先谈谈先秦哲学关于天道特征的认识。中国哲学的核心内容是人生哲学,而人生哲学对于中国哲学中的诸家诸派尤其是儒家哲学而言,是需要有形上学的终极保障的,此终极保障就是宇宙哲学,具体说来就是天道。因此,发轫于先秦时期的中国

哲学始终关注对天道的探索、研究与体认。作为中国哲学创发期的春秋战国时期,思想家、哲学家更是强调体验天道的自觉性认知。春秋以来,随着西周王权式微、传统天命神学衰落以及人文理性意识的觉醒,人们在自然意义上对天道的认识渐趋深入,亦渐趋形成一种哲学思潮。春秋前期著名的政治家、思想家管仲在哲学史上首次运用阴阳这一对范畴,对体现天道的四时之变给予了阐述:“春秋冬夏,阴阳之推移也;时之长短,阴阳之利用也;日夜之易,阴阳之化也。然则阴阳正矣,虽不正,有余不可损,不足不可益也。”(《乘马》)所谓“阴阳之推移”、“阴阳之利用”、“阴阳之化”,旨在说明天道四时变化的特征亦即后来《易传》所概括的天道阴阳的“消息盈虚”。这里需要注意的是,管仲已经开始运用损益这一概念强调天道的不以人的意志为转移的客观性与自然性。作为春秋后期管仲思想继承者的晏婴亦有对天道的体验:“夫盛之有衰,生之有死,天之分也。物有必至,事有常然,古之道也。”(《晏子春秋·外篇第七》)所谓“天之分”、“古之道”亦即天道。晏婴在这里将管仲关于天道“阴阳之推移”的特征进一步具体地表述为万物盛极必衰的普遍法则。而老子对作为天道的特征或法则的“盛极必衰”、“物极必反”给予了极富思辨性、辩证性的哲学阐述:“将欲翕之,必固张之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之。”(《老子》三十六章)宋范应元释称:“天下之理,有张必有翕,有强必有弱,有兴必有废,有与必有取。此春生夏长,秋敛冬藏,造化消息盈虚之运固然也。”(《老子道德经古本集注》)老子从本体论哲学高度确认万物“盛极必衰”、“物极必反”在本质上就是事物对立面转化的普遍法则,这一普遍法则就是宇宙的本性,就是道的特征、道的体现、道的运动,亦即所谓“反者道之动”(《老

子》四十章)。春秋后期著名政治家、思想家范蠡对天道亦有精论：“天道皇皇，日月以为常……阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡”、“天道盈而不溢，盛而不骄”(《国语·越语下》)、“日中则移，月满则亏，四时不并盛，五行不俱驰，阴阳更唱(倡)，气有盛衰”(《吴越春秋》卷五)。此亦是运用阴阳学说对天道“盛极必衰”、“物极必反”的特征所作的解说，并且将阴阳之间相互转化的原则确认为天道的根本属性，亦即所谓“赢缩转化……天节固然”、“赢缩以为常，四时以为纪”(《越语下》)。由上述可知，春秋以来人们对天道“盛极必衰”、“物极必反”的特征或法则之体验与论析，是颇为明确而深刻的。这种对天道特征的本质认知，对战国时期诸子百家产生了广泛而深远的影响，并由此得到进一步的发展。《易传》反复申说的“天地盈盈，与时消息”以及其系统的时的哲学，便是对这种本质认知的理论深化与丰富以及哲学本体论层面上的高度升华。《周易》由于其独特的符号系统及话语系统之缘故，似乎更加青睐于以损益两卦来表征与符示天道“盛极必衰”、“物极必反”这一本质特征，这一点在通行本《易传》是如此，在帛书《易传·要》篇中更是如此。然而我们考察先秦思想史、哲学史发现，运用损益这一概念或哲学范畴表述天道之本质特征，并非仅仅局限于易学领域，而是一种较早的广布于学术思想界的普遍流行的文化现象，我们很有必要对此加以探讨。

先秦时期损益这一概念的出现，当源自于成书于殷周之际的《易经》中的《损》《益》两卦之卦名。损益的字面本初意义与作为卦名的意义是一致的，亦即孔颖达所谓“‘损’者，减损之名”、“‘益’者，增足之名”。这就是说，损益这一概念之外延颇具广泛性与普遍性，凡宇宙包括自然与人类的一切减损现象均

可命之为“损”、一切增足现象均可命之为“益”。尤其是损益这一对范畴连接在一起则更加具有一体两面的一而二、二而一的本体论哲学意义。因此,损益不仅是易学范畴,亦是哲学范畴,甚至可以上升为本体范畴。损益这一概念的多层面意蕴及其得以运用,在先秦时期哲学发展中是留有迹印的。上文已讲过,管仲论析天道阴阳的四时之变曾说过:“然则阴阳正矣,虽不正,有余不可损,不足不可益也。”所谓“阴阳正”是说天道阴阳和顺的日月更迭、四时交替之呈规律性变化,“不正”是说天道阴阳失调而导致天象及地震等异常灾变。管仲这里旨在说明天道的“阴阳正”与“不正”,是不以人的意志为转移的客观自然现象,亦即所谓“天者,莫之能损益也”(《乘马》)。但这里却透现出我们所关注的问题:管仲已经开始运用损益这一概念说明天道四时交替的阴阳进退消长以及阴阳之和顺与失衡,这应当是为后来《要》篇明确系统的以损益表征与符示天道四时之变的滥觞。管仲思想的承继者晏婴立足于反对祝、史的宗教神学以及重人事远鬼神的立场,曾提出“祝有益也,诅亦有损”(《左传·昭公二十年》)。此是说,假使祝史的神学巫术对国君统治有益的话,那么万民的诅咒同样会损害其统治。晏婴在这里又是通过损益这一概念论说神道与人事。老子则进一步将损益提升并确立为体现事物一体两面亦即事物统一体中矛盾双方及其相互转化的哲学概念,即所谓“物或损之而益,或益之而损”。老子曾运用损益来说明“为学”与“闻道”的不同路径与方法,即所谓“为学日益,闻道日损”(《老子》四十八章,通行本为“为道”,今依帛书为“闻道”)。尤其应当引起我们关注的是,老子以损益论析天人之道:“天之道……有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道,则不然,损不足以奉有余。”(《老

子》七十七章)这里虽然未言及“益”,但所谓“补之”即“益之”。老子认为,天道的本质或法则就是“损有余而补不足”,亦即维持阴阳之平衡和谐。人道亦应法天道之“损有余而补不足”,然而社会现实却是背离天道的“损不足以奉有余”,亦即社会贫富不均。这说明老子对损益这一哲学范畴与哲学观念颇为重视,也意味着在老子看来,天道与人道或天人合一的本体之道可以表述为损益之道。应当说,就损益这一范畴与天道的关系而言,较之管仲与晏婴,老子在哲学道路上迈出了坚实、本质的一大步。儒家孔子在《论语》中“罕言天道”,但孔子同样将损益这一范畴与观念活用于对人道及生活日用之思考与阐述,如《论语·子罕》称:“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也。”《说苑·杂言篇》称:“孔子曰:‘丘死之后,商也日益,赐也日损。商也好与贤己者处,赐也好说不如己者。’”等等。

综上所述,作为中国哲学发轫时期的整个春秋时代,人们对天道阴阳四时之变的“盛极必衰”、“物极必反”的本质特征,有着较为明晰而深刻的体验与认知。伴随着这一体验与认知的同时,人们对起源于《易经》的损益这一概念与范畴多层面涵义的关注、体认与运用,亦不断地得以深化与丰富。以此为基础,人们开始注重在形下及形上层面上,更加致力于损益这一哲学范畴与天道阴阳四时之变“盛极则衰”、“物极必反”这一本质特征之融通,以实现运用损益这一范畴揭示天道的本质。应当说,以损益这一哲学范畴表现天道阴阳四时变化是整个春秋时期学术思想界较为流行较为普遍的具有趋势性的一种思想观念。这一思想观念无疑在战国时期以至汉初得以承继与发展,并突出地表现在通行本《易传》尤其是帛书《易传》及《淮南子》当中。通

行本《易传》中的《彖传》主要解说卦义,尽管《彖传》在六十四卦卦义解说中始终贯之以天地人三才之道以及时的哲学思想,但就具有针对性地在天道层面上论及卦义的只有两卦:一是于乾卦称:“乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”此说乾卦的核心意义就是乾道亦即天道。此天道就本体言之,就是《系辞传》所谓的“一阴一阳之谓道”。就本体之发用言之,此天道就是《系辞传》所谓的“日月之道”、“四时之道”、“昼夜之道”以及化成天下(“万国咸宁”)的人文仁义之道。二是于益卦称:“天施地生,其益无方。凡益之道,与时偕行。”“天施地生”亦即“乾道变化”,“其益无方”亦即“首出庶物,万国咸宁”的“保合太和”亦即《乾·文言》所谓“乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉!”所谓“与时偕行”,对今、帛书《周易》经文与传文颇有精到研究的刘大钧先生早有识见:“‘与时偕行’即与春夏秋冬偕行也。”(《今、帛、竹书〈周易〉综考》第145页,上海古籍出版社2005年版)这一见地合乎《彖传》之本旨。在《彖传》看来,表征与符示四时变化之道的益卦足以体现天道,所谓“凡益之道”亦即益道也就是乾道、天道。当然,《彖传》这里的“凡益之道”亦涵摄损之道亦可谓“损益之道”。因为在《易经》损益爻辞中,论损必言益,论益亦必及损之义。在《彖传》那里损益两卦更是不可分割的一体两面,如《损·彖》称“损益盈虚,与时偕行”等。《彖传》为什么在六十四卦中独取益卦亦即损益两卦并将其卦义提升到道的高度明言为“益之道”亦即“损益之道”,同时赋予其乾卦的“乾道”、天道之完整的易学与哲学意义,我们认为一个非常重要的原因,就在于受到了春秋以来学术思想界以损益这一概念范畴说明天道的思想观念之深刻影响。而《彖传》以损益之道论说天道,则是在易学领域对这

种传统思想观念所给予的哲学高度上的进一步理论升华。只有聚焦于这一视角,才能理解《彖传》于损益两卦所强调的“与时偕行”与其在其他诸卦中反复申说的“与时偕行”、“与时消息”、“消息盈虚”的义同而用意之不同;才能理解《彖传》除乾卦称“乾道”外独称“益之道”亦即损益之道的良苦用心。另外,《杂卦传》亦称:“《损》、《益》,盛衰之始也。”此似乎是将损益两卦视为一完整的象数系统,表征天道阴阳的四时变化。这不仅是对春秋以来人们以损益揭示与说明天道“盛极必衰”、“物极必反”的本质特征这一传统思想观念之回应,同时也是在易学意义上对这一思想观念之认肯与深化。因此,尽管通行本《易传》没有提出如帛书《易传》那样明确的损益说,但已经蕴涵着帛书《易传》损益说的意蕴了。就这一传统思想观念对战国以来易学之影响程度而言,帛书《易传》则尤甚于通行本《易传》。可以确定的说,这一传统思想观念是帛书《易传·要》篇中所谓孔子损益说之所以得以形成的最为重要的观念背景与思想来源,舍此则难以明晓《要》篇损益说的真正思想来源及其本来面目。当然,就易学层面而言,我们可以将《要》篇损益说理解为是对通行本《易传》损益思想的融通或承继与创新,但我们不能由此而忽视《要》篇损益说观念与思想来源的终极性认识。《要》篇损益说明言“损益之道”就是四时之道亦即天道,并立足于天人合一的学术立场,将“损益之道”提升到了本体论的哲学高度,其损益说就是以新形式、新视角而展示的简洁而明了的天人之学。就此而言,其义理与通行本《易传》相融通且优胜之。由此观之,《要》篇损益说对春秋以来这一传统思想观念的继承性与创新性是颇为显豁的。也许受到这一传统思想观念以及通行本《易传》尤其是《要》篇损益说之影响,汉初《淮南子》对损益这一

易学与哲学范畴所蕴含的天道阴阳相反相成的辩证关系及其理论意义,深有契会,如其称:“动而有益,则损随之。故《易》曰‘剥之不可遂尽也,故受之以复。’”(《缪称训》)此亦是赋予损益两卦或损益这一哲学范畴以“一阴一阳之谓道”的本体意义,这似乎也能说明《要》篇中的损益说在汉初仍具有一定的流布与影响。

我们上述所论旨在探讨《要》篇损益之思想观念来源,如上所论之思想来源就《要》篇损益说而言固然非常重要,然而并非其思想来源之全部。如果说上述所论是其外在的思想来源,那么损益两卦之卦象以及由卦象生发之义理则是其易学内在的思想来源。依通行本卦序,六十四卦中损益两卦相接续并构成一个相对独立的象数结构系统。就卦爻象及爻辞而言,王弼注《损》初九为“处《损》之始”、《损》上九为“处《损》之终,上无所奉,损终反益”、《益》初九为“处《益》之初”、《益》上九为“处《益》之极,过盈者也”。王注基本合乎爻辞之本义。也就是说《易经》本初之义亦涵有损极必益、益极必损之基本思想,《序卦传》亦作如此理解:“损而不已必益。”《易经》中的损益两卦在象、辞两个层面能够构成一个相对独立的系统,这是《要》篇损益说在易学意义上最为基本的原始思想依据。就卦象与卦名而言,《益》震下巽上,依《说卦》震为雷、巽为风,故《象传》立足于上下经卦而释卦名为:“风雷,益。”益之卦义如孔颖达《周易正义》引向秀所称:“利益万物。”那么风雷这卦象何以称为益呢?孔颖达疏称:“《子夏传》云:‘雷以动之,风以散之,万物皆盈。’孟喜亦与此同其意,言必须雷动于前,风散于后,然后万物皆益。如二月启蛰之后,风以长物,八月收声之后,风以残物。风之为益,其在雷后,故曰‘风雷,益’也。”孔氏这一疏解对探讨《要》篇

损益说之易学上思想来源尤为重要。《子夏易传》到底属于孔子门徒子夏还是汉初文、景、武时期的韩婴，古今难有定说，我们姑且不论。“雷以动之，风以散之”出自《说卦传》。陆德明《经典释文·序录》：“《孟喜章句》十卷。”注云：“无上经，《七录》云，又下经无旅至节，无《上系》。”《孟喜章句》至唐初虽已缺佚，但损益两卦之章句尚存，孔颖达当亲眼目睹，故孔氏这一段疏解即便不是孟喜之原作，其意义亦必与孟喜融合。由此看来，孟喜对益卦之卦象及卦名的解释，既不是其四正说，也不是其六日七分说，而是非常重视运用《说卦传》来加以诠释。在孟喜看来，所谓“必须雷动于前，风散于后”，显然是依据《说卦传》后天八卦方位说所谓“帝出乎震，齐乎巽”之次序。依《说卦传》震为春，即“万物出于震”，巽为夏，即“齐乎巽……齐也者，言万物之絜齐也”。万物经过春夏之生、长则“万物皆益”。孟喜依据《说卦传》认为益卦下卦为震为雷为春、上卦为巽为风为夏，如此则意味着益卦于四时则表征春夏。而对于损卦未见孔颖达有此类之疏解，也许孔氏认为没有必要而给以省略了。因为损益两卦相反相成，如同益卦一样，依《说卦传》自然会顺理成章的推出损卦下卦为兑为秋、上卦为艮为冬，如此损卦于四时则表征秋冬。而艮卦又为“万物之所成终而所成始”，损卦之终亦即益卦之始，如此损益两卦作为完整的象数系统表征与符示着天道阴阳四时交替之循环往复。而这与《要》篇损益说的内容则是高度的一致，这说明《要》篇损益说的易学思想来源无疑就是《说卦传》“帝出乎震”一章。《说卦传》成书时代不一定非常早，但八卦所表征的八种自然现象则在《左传》、《国语》筮例中已经得以确立，这说明《说卦传》基本内容在战国时期已经成形。《要》篇对《说卦传》后天八卦方位说已经透显出其基本的确认，即所

谓“四时之变焉，不可以万勿（物）尽称也，故为之以八卦”。《要》篇根据损益两卦所包含的兑、艮、震、巽四经卦，又取《说卦传》后天八卦方位说中此四卦所主之时节，由此而确立了体现天道阴阳之四时变化的“损益之道”。应当说，《要》篇损益说是春秋以来以损益说明天道四时变化这一传统思想观念与《说卦传》后天八卦方位说相结合的具有继承性与创新性之理论必然结果。

对于《要》篇损益说，有学者认为是一种古老的卦气说，这种说法姑且有一定的道理。但是我们平常所谓的“卦气说”，特指汉代易学中《周易》卦爻与一年四时、十二月、二时四节气、七十二物候及三百六十五日，依据一定的次序规则进行系统的排列组合的易学体系。因此，将《要》篇损益说视为汉易卦气说之滥觞，较为妥当。还有学者认为《要》篇损益说是一种已经佚失的古老卦气说，也就是说《要》篇损益说只是这种古老卦气说留存下来的某一部分。但经过我们的上述分析，认为《要》篇所记载所展示的就是这种损益说的本来真实面目。从学术发展的角度来看，《要》篇损益说乃是战国时期易学思想的一种创新，具有较为鲜明的系统理论独立性，不太可能还存在与之具有密切关联的其他或更早的易学内容，至少我们现在尚未发现。

《要》篇损益说作为战国时期易学领域的一种创新理论，其与汉易卦气说象数之学有着不可分割的联系。这种联系体现为其对汉易卦气说所产生的影响与作用，概括说来表现在三个方面：首先，如果说通行本《易传》中用以表征天道四时变化的（后天）八卦象数系统、十二消息象数系统，乃是汉易卦气说中四正卦说、十二消息卦说的直接易学思想来源，那么《要》篇损益说

则是在春秋以来传统的损益观念及《易经》与通行本《易传》思想基础上,具有创造性地从六十四卦当中选择并构建了损益这一新的具有整体性、系统性、动态性的象数系统,并以此作为其展现天人之道的象数图式。《周易》六十四卦以及八经卦、十二消息卦,应当说是传统的具有相对独立性的象数系统。从传统的象数系统之外,能够另辟蹊径探寻与建构新的象数系统,从而简洁明了地准确展示天人合一之《易》道,应当说《要》篇损益说是一个颇为成功的例证。《要》篇的这一创造性思维,对于汉易卦气说象数之学重构花样翻新的卦气象数图式、卦变图式,无疑具有非常重要的启迪与范导作用。其次,《要》篇损益说以益卦表征春夏、损卦表征秋冬,但益卦的卦义还是侧重于其下卦震之所主的初春的“雷以动之”亦即万物所益之始,损卦的卦义还是倾向于其下卦兑之所主的初秋的“兑以悦之”亦即万物所成之始。而汉易卦气说中最为复杂最为庞大的六日七分说象数图式中,益卦、损卦亦被分置于正月与七月,如此之排列,明显地透露出受到《要》篇损益说之影响。再次,较之通行本《易传》中的八卦象数系统亦即(后天)八卦方位说、十二消息卦系统,《要》篇损益说的损益象数系统就其展示的天人合一之道这一易学哲学思想特征而言,则尤为突出,其强调天人合一的哲学运思路向则尤为凸显。这对汉易卦气说象数之学的理论建构而言,其影响与作用是不可忽视的。汉易卦气说象数之学就其在当时经学神学化的思想背景下的用之于阴阳灾异占验而言,表面看来是一种宗教迷信巫术,但事实上就哲学的深层次而言,汉易卦气说象数之学理论本身则是以易学象数系统这一特殊形式所展示的哲学天人之学。就整体的汉易卦气说象数之学说来,其中的象数系统种类不一,所展示的思想内容亦颇为庞杂而丰富,但无一不

透显出天人合一的鲜明哲学特征,这与《要》篇损益说所尤为强调与彰明的天人合一之道,是一脉相承的。

总之,《要》篇损益说在象数系统形式、由象数系统形式所昭示的思想内容以及思维路向等方面,对汉易卦气说象数之学的启迪、影响与作用,具有一定的鲜明性、独特性与直接性,《要》篇损益说可谓之汉易卦气说象数之学之先声。

第三章 汉易象数之学的兴起与发展

作为官方主流易学的以卦气说为核心的汉易象数之学,就其理论功用与思想旨趣而言,可具体分属为两个时期的两种学派:西汉中期至东汉中期伴随着经学的兴盛,作为经学之重要组成部分的汉易卦气说象数之学,以其鲜明的意识形态政治化、思想理论工具化的经世致用性,广泛地运用于与国家政治生活与社会生活密切相关的阴阳灾异之解说与占验。因此,这一时期的汉代易学可称为占验派象数易学;东汉中期以后经学出现了空前的穷途难返之危机,与之相适应的则是汉易卦气说象数之学亦渐趋脱离政治,转向为学术层面上对《周易》经文的诠释以及宇宙人生原理的阐发,所以这一时期的汉代易学又可称为注经派象数易学。就汉易象数之学的兴起与发展演进历程而言,经历了三个具体代表性的时期,一是西汉中晚期汉易卦气说象数之学之创建与完备;二是哀、平之际至东汉章帝时期《易纬》卦气说象数之学的哲理化与法典化(以上两个时期为占验派象数易学);三是东汉中期之后尤其是晚期汉易卦气说象数易学的学术化亦即注经派象数易学的鼎盛发展。本章就此三个时期汉代象数易学之演进加以阐述。

第一节 汉易卦气说象数之学的 创建与完备

武帝之前的汉初六七十年,为了疗治战争创伤,稳定政权统治,恢复社会经济,统治者吸取了秦朝灭亡的教训,明智地选择了“休养生息”无为而治的统治政策。与之相适应的黄老之学自然成为主流意识,尽管如此,由于无为的政治策略以及秦朝“焚书坑儒”所造成的文化之虚空缺失,使得统治者对学术思想界并未定于一学、确乎一统,而是采取了诸如废除禁书令的促进文化恢复、任其自由发展的相对宽松的文化政策。上承于先秦的诸子之学尤其是儒道之间一度论战于刘邦至文、景时期的朝廷之上,而儒家倡导的有利于专制统治的封建纲常名教以及道家黄老之学于现实无为政策的适应性,令统治者也难以取舍,最终只能是“王顾左右而言它”。尤其值得一提的是,源于先秦阴阳五行家、杂家亦即被《汉志》称为“数术家”的数术思想,在这一时期得到了长足、肆意而疯狂的发展。数术家明目之繁,数术思想之盛行,显见于《史记·日者列传》:“孝武帝时,聚会占家问之,某日可取妇乎?五行家曰可,堪舆家曰不可,建除家曰不吉,丛辰家曰大凶,历家曰小凶,天人家曰小吉,太一家曰大吉,辩论不决。以状闻,制曰:避诸死忌,以五行为主,人,取于五行者也。”总之,先秦诸子遗风在这一时期得到了多元化的继承与发展。而这种多元化的文化格局,对于秦火浩劫之后的思想文化之恢复,对于汉代儒学之重建以及易学传承尤其是易学之创新,无疑奠定了适应时代发展的思想观念基础,提供了丰富的思想文化资源。

汉初以至于武帝时期百余年易学发展之主流,表现为对以《易传》为代表的先秦孔门易学的恢复整理(《易》为卜筮之书免于秦火,但先秦时期就被视为孔门儒学典籍的《易传》十翼当在焚烧之列)与师门传授。据《史记·仲尼弟子列传》记载,孔子传《易》经六世而传于汉初齐人田何,亦即《汉书·儒林传》论及西汉前期易学传承时所称:“要言《易》者,本之田何。”田何又传王同、周王孙、丁宽、服生。就对后世汉代易学的影响而言,田何四个弟子当中以丁宽最为知名,由于曾仕为梁孝王将军,故在汉代易学界有“丁将军”之美称。丁宽传田王孙,武帝初期始置五经博士,田王孙立为《易经》博士(《汉书·施雠传》)。田王孙又传昭、宣帝时期的施雠、孟喜、梁丘贺。施雠自童年“事师数十年”,其为学勤也专且严守师法,其为人“谦让,常称学废”,故在宣帝时即被同门梁丘贺荐为博士。孟喜尽管由于“博士缺,众人皆荐喜”,但同门梁丘贺恶其“好自称誉”且改师法,故奏之于朝廷,导致“上闻喜改师法,遂不用喜”。孟喜虽失去了博士头衔,但其弟子白光、翟牧其后皆为博士。梁丘贺以筮术见信于宣帝,故其忙于仕途功利,但其传人亦立为博士。故汉代官方易学有施、孟、梁丘三家之学(以上见《汉书·儒林传》施、孟、梁丘传)。由上述观之,自汉易第一传人田何起至施、孟、梁丘这一时期主流易学发展的特征,就是以严守师法为传承方式,以承继先秦儒门易学为己任,以诠释《周易》经文为旨趣,其思想内容及精神风貌缺乏顺应时代发展的创新性与鲜明性,而仅仅局限于对传统儒家易学常规性、学术性的因循守旧。而传统儒门易学就是在先秦时期即被视为孔门之作的《易传》,《易传》尽管亦重视象数并杂以宗教筮术,但《易传》的核心思想或运思理路仍然是推天道以明人事,亦即以阐发《周易》之义理为其主导方向

或终极旨归。《易传》虽然创造性地运用阴阳学说而建构了体现先秦最高哲学水准的天人之学,但其不以阴阳五行尤其是数学思想亦即筮术占验为理论宗旨。由此,皮锡瑞在《经学通论》论及汉初易学思想特征时称道:“汉初说《易》,皆主义理,切人事,不言阴阳数术。”这是合乎汉初主流易学客观发展之见的。

如果说在武帝之前诸子之学出于对先秦文化恢复性发展这一思想背景下,汉初易学这种毫无创新的陈陈沿袭授受尚感觉不到有多少危机感,那么在武帝独尊儒学之后,包括易学在内的整个儒学在历史机缘性地获得了独统地位及巨大发展空间的千载难逢之机遇的同时,更加面临着如何适应时代要求地对传统儒学之改造以及儒学重建的重大理论挑战。前文已讲过,汉武之后儒学的政治化、工具化及神学化,则必然要求将传统儒学在形式及内容上改构为一种作为国家意识形态的新儒学,并将这种新儒学上升到世界观的高度而成为国家政治等一切行为的指导思想与原则,尤其是运用新儒学对关乎政权稳定与国计民生的较为频繁的地震、旱涝等重大自然灾害(即灾异)现象做出解释与预测。前文已讲过,面临自儒学创立以来数百年从未有过的这一重大理论挑战,作为汉代新儒学奠基人与领袖的董仲舒,准确而不失时机地把握时代政治脉搏,以高度的自觉意识、大胆的创新精神,积极、正面地应对这一理论挑战,发动了一场声势浩大的对传统儒学的思想革命运动,并由此拉开了汉代儒学重建的理论序幕。董仲舒明于易学而尤以精于《春秋》而显名于世(景帝时即为《春秋》博士),故而他立足于《公羊春秋》,在吸纳天文历法等自然科学知识基础上,将春秋之学与《易传》天人之学尤其是秦汉以来所普遍盛行的阴阳五行数术思想冶为一炉,从而构建以《公羊春秋》所展现的“天人感应”神学目的论思

想体系。这一经学的神学思想体系较之传统春秋学而言,更加切近现实政治,更加彰显儒学的经世致用,正如唐晏在《两汉三国学案》中所说:“考西汉以来,《春秋》学以《公羊》为最盛。凡朝廷决大疑,人臣有献替,必引《春秋》为断,而所遵者,《公羊》家言也。”董仲舒以其春秋学言说灾异,尽管险些丢了性命而其后“不敢复言灾异”,但开启了汉代以经学解说阴阳灾异之风尚。董仲舒儒学重建的一个显著特征,就是将汉代盛行的阴阳五行数术思想融摄于《春秋》经学当中,这种学术方向与思维模式对整个汉代经学而言,具有非常重要的范导作用,旋即在儒学内部较早的引起了回应。正如班固《汉书·五行志》所说:“景武之世,董仲舒治《公羊春秋》,始推阴阳,为儒者宗。”如《尚书》大小夏侯学创始人夏侯始昌较早地致力于《尚书》与阴阳五行灾异思想之结合,由于其“明于阴阳,先言柏梁台灾日,至期日果灾”,故在董仲舒死后甚得武帝之器重。其族子夏侯胜“从始昌受《尚书》、《洪范五行传》,说灾异”,由此见信于昭、宣帝时期。为当政者霍光所敬重,太后亦拜其为师,以至于死后“太后赐钱二百万,为胜素服五日,以报师傅之恩,儒者以为荣”。又如在景帝时即为博士的《齐诗》奠基者齐人轅固生,曾与道家学者黄生就“汤武革命”“争论于上(景帝)前”,并讥讽“窦太后好《老子》书”为“家人言耳”而险些丧命,此透显出其具有敏锐而强烈的时代政治意识以及果敢的学术创新胆识。也许受到战国晚期齐人邹衍为代表的阴阳五行说之影响以及识见于秦汉以来日益盛行的阴阳五行数术之时代思潮,其对儒学未来发展必然要顺应这一时代思潮的学术方向早有洞察。因此,其所传之《齐诗》较早地露出了与阴阳五行数术灾异思想合流之端倪。受此影响,故而其《齐诗》传人董仲舒亦以阴阳五行数术灾异言

《春秋》，夏侯始昌亦以阴阳五行数术灾异言《尚书》。《齐诗》重要传人后仓曾事夏侯始昌，又授翼奉等。而翼奉“惇学不仕，好律历阴阳之占”（以上均见《汉书·儒林传》及本传），据《汉书》记载，其以阴阳五行数术灾异说《诗》，达到了登峰造极的地步。再如武帝至昭帝时即为《礼经》博士的后仓，事于精通五经的夏侯始昌，又受礼于易学家孟喜之父孟卿，故通于《诗》、《书》又精于《礼》。其受《齐诗》及夏侯《尚书》变通趋时学风之影响，必援阴阳五行数术于《礼经》之中。而昭、宣帝时期著名丞相魏相在给宣帝奏书中所称引《明堂月令》的内容（详见下文），则透现出至晚在昭、宣帝时期《礼经》已经与阴阳五行数术思想紧密结合在一起了，汉代《礼》有明堂阴阳之学当始于这一时期。

由上述观之，自儒学独尊以至昭、宣帝这一时期，儒学诸经除《易经》之外的其他四经，早已开始了阴阳五行数术灾异思想与经义的熔铸与开新，儒学的重建风起云涌、蔚然成观。汉代经学就本质而言是天人之学，在儒学诸经中原本在天人理论就颇具先天性显著优势且以“时变”为思想灵魂的《周易》，何以在儒学重新的思想浪潮中，独自毫无时代生机与时代风貌地循守陈陈相因的先秦儒门义理易学之老路呢？这就汉代以通术而致名禄的体制以及由此而导致的经学内部激烈争胜的格局而言，的确是一种不可思议的文化现象。前文已经讲过，汉代新易学亦即卦气说象数易学得以兴起的外在时代政治与思想背景以及内在学理意义上的思想来源早已具备，易学的重建之所以明显地滞后于其他诸经，我们认为最为根本最为关键的原因，就是这一时期易学阵营中缺少一位集时代意识、政治意识、创新意识、创新胆识以及学术声望于一体的历史性人物。而这种历史性人物在汉代儒学重新过程中发挥了至关重要的作用，如《春秋》的董

仲舒、《尚书》的夏侯始昌与夏侯胜、《齐诗》的轅固生等、《礼》经的后仓等。他们的共同特点是紧跟时代步伐、顺乎时代脉搏、勇于开拓进取,同时又是具有博士头衔的学界大师,即便没有博士头衔也是受朝廷器重的学术权威。汉代经学的基本特征就是严守师门,守师法被视为美德,改师法则受到众责。上述这些历史性人物所建构的新儒学较之先秦儒家学说,在形式与内容上无疑具有背离孔门、篡改师法的重大倾向。然而由于他们特殊的政治地位与学术声望,使得他们的改师法不仅未受到任何指责,反而为此受到朝廷政治的更加青睐及儒者的宗之、耀之、荣之。就儒学诸经传承性而言,《易经》较之其他诸经,其学术思想的传承更加醇正而成系统。如司马迁《史记》及班固《汉书》所明言,孔子易学六世传至汉初田何,田何传著名的丁将军,丁将军又传田王孙,田王孙于武帝初即立为《易经》博士。就常理而言,田王孙似乎应该顺应同时代董仲舒、夏侯始昌等儒门大师的经学改革潮流,而担当起易学创新之重任。然而遗憾的是田王孙不闻政治、远离仕途而志趣于传统易学的单纯学术性研究,虽为易学大师却因毫无事功而不见于传记。田王孙的这种学术旨趣与学术风格导致了武帝至昭、宣帝这一时期易学整体性呈保守之态势,此如同儒学保守派的《鲁诗》、欧阳氏《尚书》等。

儒学独尊之后,针对儒学的改革与创新已成为不可逆转的时代潮流,儒学的改革派代表了汉代经学发展的方向及儒学思想之主流。对于易学长期的保守沉寂以及由此而导致在儒学内部相互激烈争胜中始终处于被动劣势地位这一局面,学界尤其是易学界乃至政界日渐感受到了改革的迫切性与危机性。而首先发出易学改革呐喊的是“少学易”、“明《易经》,有师法”的颇受宣帝器重的名相魏相。《汉书·魏相传》载:“(魏相)又数表

采《易阴阳》及《明堂月令》奏之，曰：臣相幸得备员，奉职不修，不能宣广教化。阴阳未和，灾害未息，咎在臣等。臣闻《易》曰：‘天地以顺动，故日月不过，四时不忒；圣王以顺动，故刑罚清而民服。’天地变化，必由阴阳，阴阳之分，以日为纪。日冬至，则八风之序立，万物之性成，各有常职，不得相干。东方之神太昊，乘《震》执规司春；南方之神炎帝，乘《离》执衡司夏；西方之神少昊，乘《兑》执矩司秋；北方之神颛顼，乘《坎》执权司冬；中央之神黄帝，乘《坤》、《艮》执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。东方之卦不可以治西方，南方之卦不可以治北方。春兴《兑》治则饥，秋兴《震》治则华，冬兴《离》治则泄，夏兴《坎》治则雹。明王谨于尊天，慎于养人，故立羲和之官以乘四时，节授民事。君动静以道，奉顺阴阳，则日月光明，风雨时节，寒暑调和。三者得叙，则灾害不生，五谷熟，丝麻遂，草木茂，鸟兽蕃，民不夭疾，衣食有余。若是，则君尊民悦，上下亡怨，政教不违，礼让可兴。夫风雨不时，则伤农桑；农桑伤，则民饥寒；饥寒在身，则亡廉耻，寇贼奸宄所由生也。臣愚以为阴阳者，王事之本，群生之命，自古贤圣未有不由者也。天子之义，必纯取法天地，而观于先圣。……‘春夏秋冬天子所服，当法天地之数，中得人和。故自天子王侯有土之君，下及兆民，能法天地，顺四时，以治国家……是奉宗庙安天下之大礼也’。……臣相伏念陛下恩泽甚厚，然而灾气未息，窃恐诏令有未合当时者也。愿陛下选明经通知阴阳者四人，各主一时，时至明言所职，以和阴阳，天下幸甚。”魏相作为易学家尤其是政治家，其引用以阴阳五行数术解说《礼》经的《明堂月令》以及董仲舒天人感应论的阴阳灾异学说（其本传称以董仲舒言论奏请政事），说明魏相是汉代儒学重建的革新派思想代表尤其是政治代表。其上述奏章的核心思

想,就是主张运用《周易》八卦中的震、离、兑、坎四卦与四方、四时、五行(震木、离火、兑金、坎水及坤、艮为土)相配亦即《周易》与阴阳五行数术相结合的象数之学,以揭示天地阴阳自然和谐之道。同时在《易传》天人合一的学术立场及价值取向基础上,确立“取法天地”的天人感应神学哲学意义上的社会和谐之道。最终实现“日月光明,风雨时节,寒暑调和”的“灾害不生”与“民不夭疾,衣食有余”的“君尊民悦,上下亡怨,政教不违,礼让可兴”,亦即自然与社会的整体和谐。魏相从正、反两方面强调了以阴阳五行数术思想为特征的这一象数易学对认识与把握及运用自然与社会的天人和諧之道的重要意义与价值,亦即对政权稳定与社会安定的现实作用。魏相作为一位杰出的政治家,其强调了《周易》的象数阴阳五行化,昭示了武帝以来守旧于传统儒门义理的汉代易学需要变革的时代政治之迫切要求。同时作为一位易学家,其引述《易阴阳》说明易学自身蕴含着变革的内在思想来源与思想动力。作为非职业易学家,魏相的这一象数易学思想就其理论性而言,无疑显得零碎、粗疏而欠系统。但其易学家与政治家这一双重身份,使得他的这一象数易学之论,不仅为其后易学变革指明了《周易》阴阳五行数术化这一发展方向,同时也自觉不自觉地加速了易学变革的步伐。

为了适应汉代政治的时代要求,顺乎汉代经学与阴阳五行说的时代思潮,对以魏相为代表的易学变革呼声作出理论回应,从而打破易学在儒学重建过程中明显滞后的局面,确立易学在汉代新儒学中的天人之学及服务于现实政治的优势地位,与魏相同时而略晚的孟喜,终于冲破师们的传统易学之束缚,毅然而决然地标新立异地开始了汉代新易学的理论创建,并由此拉开了易学变革的序幕。

孟喜所辟创的新易学就是以卦气说为核心的汉易象数之学,这对传统易学以义理为主导的学术方向、思想旨趣以及理论体系而言,无疑是一场背离师门的易学革命运动。为了避免背上汉代经学与汉代社会颇为忌讳的改师门之罪名,孟喜不得已而诈言其新易学亦即所谓《易家候阴阳灾变书》得之于其师田王孙临死枕其膝之独授。但由于遭到忠于师门的同窗施雠的不满尤其是“以能心计”“以筮有应”而近幸守信于宣帝的同窗梁丘贺的指责与嫉妒,故而尽管孟喜顺应易学变革的时代潮流,其新易学“诸儒以此耀之”,选博士“众人荐喜”,最终还是由于改师门而未能立为博士。但孟喜以其独特的学术胆识与创新意识,并未因此而影响其卦气说象数易学的开宗立派。

孟喜易学著作已亡佚。前文我们说过,孟喜易学章句至唐代尽管略有缺失,但基本的大部分尚存。唐代僧一行据此在《卦议》中对孟喜卦气说作了总结与概括,亦即以四正卦说、十二月卦说及六日七分说为内容的卦气理论。孟喜明确地通过这种卦气理论解说一年四时阴阳的进退消息及节气时令的变化,阐发《周易》天人之学的基本原理并最终运用于阴阳灾异之占验及政治等人事主体行为规则之确立,从而使传统儒门义理易学折变为更加凸现儒家通经致用之原则的象数易学,这在易学史上无疑是一种具有划时代意义的开显与创新。而孟喜所重建的新易学卦气理论,其思想来源问题亦始终受到人们的关注。由于孟喜自称独得《易家候阴阳灾变书》,与孟喜同属卦气说象数之学的新易学阵营中的焦延寿,既问易于孟喜,又“独得隐士之说”(《汉书·京房传》),因此,有些学者认为孟喜卦气说新易学的思想理论来源于道家易中的隐士易学。这种观点不无道理。但我们认为,无论是魏相所称引的《易阴阳》,还是孟喜的

《易家候阴阳灾变书》、焦延寿的“隐士之说”以及孟喜所建构的卦气说,其思想理念、象数思维模式以及思想内容等,从根本上讲还是本原于前文我们所论及的《易传》时的哲学、八卦及十二消息说以及帛书《易传》中的损益说。前文已讲过,《易传》中丰富的时的哲学思想,是孟喜创立汉易卦气说的理论基础与哲学先导。孟喜卦气说之所以不能简单的归属于一般的数术末流,其中原因之一就在于其卦气说是以《易传》时的哲学为其坚实的观念背景与思想基础,从而使汉易卦气说象数之学成为汉代经学哲学的一个重要的有机组成部分。孟喜卦气说(详见《两汉象数易学研究》)中,其四正卦说是在《说卦传》“帝出于震”一章八卦消息说基础上,选取震、离、兑、坎四卦作为一个完整的象数系统,并且创新性地以此象数系统表征与符示一年四时、二十四节气的阴阳消长之时令变化;其十二消息卦说显然是对《易传》十二消息卦思想的明确化、系统化与理论化。孟喜运用十二月卦这一颇具规范性、有序性、系统性、动态性与整体性特征的象数系统,以表征与符示一年十二月中阴阳二气消息盈虚的循环往复运动变化之态势,并将十二月卦说视为其卦气说理论的核心内容,堪称深契《易传》之本旨,实是《易传》要义之深度发明。后世易学家与哲学家出于不同时代、不同的学术立场,对孟喜确立的汉易卦气说象数之学多有批评者,但就易学而言,无论是象数派还是义理派,对其十二月卦说大多持肯定的态度。同时,许多易学家与哲学家借此以建构各自的易学哲学体系,以阐发《周易》的基本原理。就对后世易学与哲学的影响来说,孟喜十二月卦说无疑是对先秦儒门易学《易传》思想要旨的理论开新与发展,同时也进一步彰显了汉易卦气说象数之学的易学与哲学之理论价值;其六日七分说如同前文已讲过的,就是受到

帛书《易传》损益说之影响与启迪,在基于《易传》传统的八卦与十二消息说而建构的四正卦与十二月卦两种象数系统基础上,进一步着眼于《周易》六十四卦整体性去创建一种全新的象数系统。由于四正卦具有经卦的特殊意义,而一年四时的二至二分又为特殊时令,故孟喜把表征一年四时二至二分的四正卦从六十四卦中分离出来,以十二月卦为主干(称为君卦或辟卦)的六十卦(十二月卦之外称为杂卦)这一象数系统表征一年三百六十五日又四分之一日及七十二候。又受到帛书《周易》对传统卦序予以重新编排的启发,孟喜将六十卦按照“自冬至初,中孚用事”亦即《易纬稽览图》所谓“卦气起中孚”的次序排列成一个有序而循环不已的象数系统,使得这一象数系统对一年三百六十五日又四分之一日及七十二候的表征与符示,更加符合节气时令的变化。应当说,孟喜所建构的这一象数系统,乃是前所未有的创新。对于这一创新的象数系统,清代易学家焦循曾提出质疑与批评,认为孟喜以十二消息卦配一年十二个月,又以十二消息卦配一月当中的六日七分,亦即十二月卦说与六日七分说这两个象数系统存在矛盾之处。我们认为这两个象数系统在孟喜看来并不矛盾,因为在孟喜那里,四正卦说、十二月卦说及六日七分说这三个象数系统,一方面从微观的角度来说,各自都是一个相对独立的完整、动态、系统的象数体系,就对天地阴阳的节气时令之表征与符示而言,各有其侧重点。四正卦侧重于一年之四时与二十四节气,十二月卦侧重于一年之十二个月,六日七分侧重于一年之三百六十五日又四分之一日及七十二候。孟喜认为,这三种象数体系可以从不同方面、不同层面、不同视角全方位地体现天道阴阳的运动变化。另一方面从宏观的角度来看,这三个象数系统又内在地有机地构成一个统

一完整的庞大象数体系,以表征与符示天道阴阳变化的时节与物候的一个周期亦即一年。这个庞大象数体系就是唐代僧一行根据孟喜卦气说所制作的卦气图式(详见《两汉象数易学研究》),这一卦气图式充分体现了孟喜三种象数系统的统一性。正如惠栋在《易汉学》中所说:“孟氏卦气图,以坎、离、震、兑为四正卦,余六十卦,卦主六日七分,合周天之数。内辟卦十二,谓之消息卦。……辟卦为君,杂卦为臣,四正为方伯。”总之,孟喜关于卦气说的象数体系,可以分开来讲即为四正卦、十二月卦、六日七分三种象数系统,也可以合起来讲即为卦气图示这一统一而庞大的象数系统。

孟喜所建构的卦气说象数体系,既是一个囊括天人的宇宙图式,也是一个具有可操作性的占验系统。这一象数体系的确立,标志着汉代象数易学理论架构的基本创设,汉代易学重建的初步完成,象数易学主宰汉代易坛的时代到来。因此,就汉代象数易学的兴起而言,孟喜确有开山之功,其在易学与哲学史上应占有一席之地。

汉易卦气说象数之学的另一个领军人物,就是与孟喜同时代且年少许多的焦延寿。焦氏自称曾问易于孟喜,而且其易学直接思想来源“独得隐士之说”,与孟喜“得易家候阴阳灾变书”乃一脉之学。《汉书·京房传》称:“其说长于灾变,分六十四卦,更直日用事,以风雨寒温为候,各有占验。”作为汉易占验派卦气说象数之学的重要代表,焦氏对汉代象数易学的贡献主要表现在两个方面:一是对孟氏易学的承继与创新。焦氏对孟喜四正卦说、十二月卦说及六日七分说在理论上基本持有肯定的态度,对孟喜易学之学风与旨趣更是高度认肯。这说明在汉代易学重建这一关乎传统易学发展方向发生根本性转变的具有划

时代意义的重大问题上,焦氏与孟喜保持高度一致的学术立场,也体现了焦氏承继孟喜新易学之强烈的自觉意识。而这种继承的同时,又具有一定的理论创新性。相对于孟喜较为独立的三种象数系统,焦氏更加注重于将这三种象数系统整合为一个统一六十四卦象数体系,以此表征与符示三百六十五日又四分之一日的周天之数。《周易》六十四卦原本就是一个完整的象数系统,但在孟喜六日七分说中,四正卦被剥离出去了,这无疑有失于《周易》象数体系的整体性。焦氏显然意识到了这一点。因此,在其六十四卦值日说中,将四正卦重新纳入六十四卦这一整体象数体系当中,各分主一日,其他则与孟喜六日七分说基本相同(详见《两汉象数易学研究》)。尽管四正卦所主日数与其他六十卦还是不同,但以卦爻象数系统与周天之数的相配,本来就是占验筮术意义上的牵强附会,至于如何配置自然亦无理性意义上的固定准则。但就汉易卦气说象数理论而言,则是强化了《周易》在象数体系意义上的整体性思维。同时就占验筮术本身而言,较之孟喜卦气说更具实际的操作性。另外,就汉易卦气说象数之学的发展而言,亦体现了汉代新易学重建过程中卦气理论的不断深化。二是对孟喜易学的传授。焦氏对汉易象数学的贡献不仅仅表现为对孟喜新易学的上承与创新,尤为重要是对著名弟子亦即占验派象数易学的集大成者京房的下启传授。京房正是由于师事于焦氏,使得其对孟、焦倡导的新易学有了全面而深入的体认与把握,在此基础上对汉易卦气说象数之学展开了规模宏大的理论开新。总之,从汉代易学发展史的角度来看,焦延寿承上启下的作用是不可低估的。

作为易学家、哲学家及政治家的京房,在其易学与哲学理论体系的建构意义上,富有强烈的开拓精神、创新意识以及通经致

用的政治实践理念。京房在孟、焦所辟创的卦气说新易学的基础上,精心地致力于具有自身理论特色的以卦气说为核心的象数易学理论体系的创制。京房的易学理论体系结构庞大、内容丰富,其理论的创新性体现在多种方面。要而言之,其易学理论最大的创新点亦即其易学理论体系的核心内容,就是颇能展示其独具一格理论体系的八宫说(详见《两汉象数易学研究》)。八宫说全部理论的根基就是对《周易》六十四卦卦序的重新编排,亦即具有完全创新性的象数结构、象数系统的创设。汉代儒学的政治化、工具化以及宇宙论哲学思潮的兴起,导致整个汉代经学的思维方式标举为象数思维。而经学内部的《周易》本来就是以象明义,由此汉代易学尤其是孟喜新易学兴起之后,象数思维模式在易学家们各自的理论体系建构中尤为凸显,或者说汉易卦气说的象数思维更加突出地体现并引领整个经学的思维路向。而汉易卦气说这种典型的象数思维模式则表现为易学家在思想理论体系建构中首先着眼于象数结构或象数系统的设立,从而创制一种囊括天人的宇宙模型与占验系统,并以此作为其易学体系中的基本理论架构与核心内容。这种象数结构或象数系统具体说来,就是对《周易》六十四卦或具有特殊意义的某部分卦(如四正卦、八卦、六十卦、十二消息卦等),依据某种原则进行重新的编排。关于卦序的编排,《序卦传》依据的原则就是孔颖达在《周易正义·序卦传》中所概括的“二二相耦,非复即变”。这种编排固然有一定的逻辑理则,但“复”为反对之象或倒象的原则,“变”为旁通的原则,所谓“非复即变”实际上是两种原则的互为补充,并不是一种理想的一以贯之的统一原则。另外,尽管就卦名卦义而言,这种卦序排列就总体而言体现了宇宙生成演化的循环不已之原理,但许多卦所处位次与其卦名卦

义仍显得支离不切与牵强差意。汉初之前的帛书《周易》又设立了一种完全不同于《序卦传》的卦序,即将《周易》六十四卦分为八组,每组以八经卦为本位卦,八组次序为乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽,这一排列体现了《说卦传》乾坤生六子的说法,且取少、中、长之序。每组的本位经卦又统领其他七个别卦,别卦由上下两个经卦组成,上卦均同于本位经卦,下卦的次序为乾、坤、艮、兑、坎、离、震、巽(包括本位卦)。下卦的这一次序亦或来自于帛书《易之义》所谓“天地定位,山泽通气,火水相射,雷风相薄”之顺序。帛书《周易》这种卦序图式、象数结构或象数系统,就其整体规范性而言无疑要优于《序卦传》。同时其筮术意义之外,其上卦、下卦之序亦分别透现出阳先阴后、阳主阴从、阴阳之分与阴阳交错的思想观念,对此李尚信教授在《卦序与解卦理路》一书中已有综合性之析论。而帛书《周易》这一象数系统的显著特征,就是以八经卦的相重亦即以卦变为变易的逻辑单位,这一点早已为学界所识见。就筮术占验尤其是阐发《周易》一阴一阳的宇宙本体之道亦即易道的深层次理论而言,这种象数系统以卦变为直接的变易原则,无疑逊色于《易传》所反复申说与强调的爻变原则,如《系辞传》所谓“爻者,言乎变者也”、“爻象动乎内”、“六爻之动,三极之道也”等。孟喜卦气说新易学的主要象数基础是其辟创的六十卦值日配候的象数系统,这是一种新颖的以十二月卦为间架的新卦序,它较之《序卦传》更加鲜明地表征与符示了天道四时的阴阳消息盈虚。然而就卦序而言,除了十二月卦的位次合理无疑,其余杂卦位次之编排原则不得而知。高怀民先生认为孟喜这一卦序“只以卦义为排列的依据,不顾卦象。至于卦义之取‘圆道循环’,则卦气与《序卦传》同”(《两汉易学史》第84页,广西师范大学出版社2007年

版)。这一观点不无道理,但具有典型的爻变原则的十二月卦无疑是孟氏卦气说的象数系统之主干,因此不可谓之全然不顾象数原则。同时,《序卦传》的卦序主要昭示的是宇宙天地万物之生成演化论思想,这与孟氏通过十二月卦统领其他杂卦之卦序以力图表征与符示天道四时阴阳消息盈虚的思想旨趣,还是存在较大的差异,因此不能将孟氏卦序的指导思想完全等同于《序卦传》的卦义说。李尚信教授在《卦序与解卦理路》一书中,通过阴阳爻数所体现的阴阳消长之道这一全新的视角,对孟氏编排卦序的象数原则,进行了深入的研究,提出了许多新见。尽管对六十卦具体位次在象数原则意义上之所以然,未能给出详细的结论,但对我们进一步探讨孟氏卦序是否具有统一的象数依据或者说这种依据到底是什么,无疑具有非常重要的启迪意义。我们的姑且看法是,孟氏卦气说的卦序编排原则不外乎其二,一是作为卦序之主干的十二月卦所体现的乾坤阴阳消息亦即爻变的原则,二是决定杂卦位次的以卦名、卦义为内容的思想指导原则。孟氏以这种新卦序象数系统为核心内容的卦气说,固然是一种新易学,但在汉代经学强调具体求证的象数思维模式尤其是汉代象数易学追求筮法运算的具体操作性亦即天人之学的一阴一阳的易道的象数表达之视野下,这种在卦序编排问题上没有统一、明确的象数原则之新易学,或多或少地存在着某些缺失,或者说至少是缺乏一种统一意义上的权威性。这也意味着孟喜所辟创的卦气说象数易学理论体系,尚需进一步地创新、丰富与完善。对此,焦延寿做出了一定的努力,京房又承绪其师不遗余力地从根本上实现着卦气说象数易学理论体系的博大精深之建构。

京房这种关于汉易卦气说象数之学理论体系之全幅建构,

突出地标举为其八宫说的创制。八宫说又具体而核心地标识为以新的卦序编排为内容的象数结构体系。就这一象数结构体系的整体性、系统性、动态性、独立性、完善性而言,可谓之前无古人后无来者,充分地彰显了京房易学理论的独到创新意义。然而京房这一象数系统又不可视为其完全地无中生有,而是有着广泛而深刻的思想来源。首先,就思想理念与思维方式而言,《易经》本是通过象数而言吉凶悔吝,《易传》尽管从根本上讲倡导义理的路向,但其对由符号系统和文字系统巧妙结合、具有独特结构(在中国文化史上乃至世界文化史上皆独一无二)的《周易》之基本特征定性为“《易》者,象也”,以及尤为强调的“圣人立象以尽意”的由象出义之思维模式,都充分的昭示了其重视象数的思想观念与思维模式之旨趣。而《易传》的这一思想旨趣正是京房建构以八宫说为核心内容的庞大象数易学理论体系之最为基本的观念与思维的易学理论背景及思想出发点,同时也是整个汉代象数易学乃至汉代经学的观念与思维源泉。其次,就卦序整体结构而言,京氏八宫说将六十四卦分为八组,即京氏所谓的八宫。又以经卦亦即八纯卦以乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑之序分别为本位卦而统领八宫。卦序整体结构的这种编排无疑受到了帛书《周易》卦序之影响与启发,其区别仅仅在于京氏于八经卦取乾坤生六子的长、中、少之序,而帛书《周易》取少、中、长之序。刘大钧先生较早地对京氏八宫卦序与帛书《周易》卦序之间的关系问题,进行了深入、详细的具有创新性的研究。认为“京房八宫的特殊卦变方式和卦次排列,乃是在帛本《六十四卦》卦次排列的基础上演变而出,从而证明了帛本《六十四卦》在汉初并不是一种上有所承而下无所传的孤本”(《周易概论》第334页,齐鲁书社1988年版)。同时发现京房“‘纳

甲’之八卦排列顺序，与帛本八卦完全相同”（同上书，第329页）。刘先生关于京氏易学对帛书《周易》之承继的诸多识见，受到了学界之首肯，对后来学者研究帛书《周易》及京房易学乃至汉代象数易学都产生了重要影响。再次，就卦序编排所依据的原则而言，京氏创设了一以贯之的爻变象数原则，亦即每宫八卦中的一、二、三、四、五世卦，由本位卦（纯卦）初爻起逐次采取一爻变的原则。由五世卦返变第四爻即为游魂卦，此亦是一爻变的原则。再由游魂卦内卦三爻全变即为归魂卦，此为三爻变的原则。如此通过一爻或三爻的爻变原则，将六十四卦有规则的纳入八宫卦序。京氏八宫中乾宫与坤宫由纯卦至五世卦之次序，就是典型的十二月卦之消息次序，这说明八宫卦序不仅完全地涵摄了十二月卦说并以十二月卦为其卦序象数系统的主要架构，同时也体现了其爻变原则亦源于十二月卦说所展示的乾坤之阴阳“消息盈虚”、“刚柔相推”。京氏以十二月卦为基础所构建的八宫象数系统，其思维理路同于孟、焦以十二月卦为主干所创制的以卦值日的卦气象数系统，此透显出京氏对孟氏十二月卦说的重视与承袭以及灵活之运用。八宫卦序所遵循的爻变原则亦是京氏对《易传》以来尤其是孟喜明确的十二月卦之阴阳消息思想的独到发明以及在六十四卦中的全幅扩充与推行。其以爻变原则取代帛书《周易》卦变的原则，凸显了其对《易传》以爻变“效天下之动”的变易要旨之深度契解。总之，无论就筮法占验系统还是天人之学的宇宙图式而言，京房的八宫卦序象数系统均称得上是对通行本《周易》、帛书《周易》以及孟、焦卦气说等传统象数系统的更加适应时代的易学发展、经学发展以及时代政治与社会要求的一次具有独特创新意义的成功整合。

京房在八宫象数系统的基础上，进一步创设了卦主说、世应

说、爵位说、纳甲说、纳支说、五行说、飞伏说、互体说、半象说、建候说、世月说、五星配卦说、二十八宿配卦说、以钱代蓍说、蒙气说、卦身说、八卦卦气说、六子卦气说以及六日七分说等等,同时继承与发展了《易传》传统的阴阳学说、卦变说、当位说、中位说、卦时说以及比、承、乘的爻位说(均详见《两汉象数易学研究》)等。京氏将如上诸多学说纳入到八宫象数系统之中,从而建构了一个《周易》与汉代普遍流行的阴阳五行数术思想巧妙结合的博大精深的象数易学理论体系。这一理论体系就服务于汉代盛行的筮术与阴阳灾异而言,更具数学推导的可操作性以及宗教神学的权威性;就阐发《周易》的基本原理而言,是对《周易》推天道以明人事这一易学本质思想的具体象数表达与理论深化;就易学与哲学的本质亦即天人之学而言,是对《易传》所建构的天人合一学说,所作的一种具有宇宙论哲学高度的全幅象数化与象数解读;就秉承儒家文化价值理想而言,是对《易传》亦即儒家经学所倡导的自然与社会整体和谐观的一种极具现实性的强烈诉求;就强化传统儒学尤其是整个汉代经学通经致用之思想宗旨而言,是对汉代政治与社会生活的更加广泛、更加切于现实的思想指导以及具体决策所确立的理论准则。总之,京房庞大的象数易学理论体系,不仅展示了其顺应时代发展潮流的新的天人之学之精湛的易学哲学思想,同时更加彰显了强烈的实践功能。《周易》尤其是《易传》的易学哲学本质是所谓天地人“三才之道”的天人之学,《易传》的思想旨趣与要义是强调易道的终极落实于社会实践层面,即所谓“夫《易》何为者也?夫《易》,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也”等等。应当说,京房的象数易学是在理论与实践有机结合的意义上对传统儒门易学的宇宙与人生哲学的具有鲜明时代性的开显与

创新。

从汉代卦气说象数之学的兴起与发展来看,汉易象数之学实辟创于孟喜、承继于焦延寿、发扬光大于京房。京房象数易学的建构,标志着伴随汉代儒学重新的新易学理论体系的完备与确立。汉代新易学的重建尽管在时间上明显滞后于其他诸经,但孟、焦尤其是集大成者京房为代表的新易学,以其更加顺应政治需要及经学思潮的独特理论优势以及旺盛的生命力,迅速扭转了在儒学内部的被动地位,以后来者居上之发展态势,开启了《易》为众经之首的易学新时代。在代表汉代官方易学的施、孟、梁丘、京四大派中,京氏易学对汉代易学、经学及政治社会之影响,至深至广至巨。

第二节 《易纬》卦气说象数之学的 体系化、哲学化与神学化

西汉晚期自元、成帝至哀、平帝的五六十年,社会政治危机日趋严重。一方面,皇室、贵戚、官僚、豪强地主与富商大贾凭借政治与经济的种种特权,疯狂地兼并土地,强占民田,导致大量的农民破产流亡。再加上繁苛的赋敛徭役及频发的自然灾害等等,百姓动辄“流散冗食,餓死于道,以百万数”(《汉书·谷永传》)。阶级矛盾的日益尖锐,预示着社会政治危机的即将彻底爆发,亦即西汉末年一场声势浩大的农民起义的积极酝酿。另一方面,统治集团内部荒淫奢侈、政治腐败。元、成、哀帝皆是荒淫无道、昏庸透顶的暗主,只顾个人享乐,不思励精图治,政权旁落于外戚、幸臣手中,贤良忠臣屡遭残害。正如东汉末年社会思潮的代表人物仲长统在论及西汉政治由盛转衰的演变时曾说:

“孝元帝抱病而留好于音乐,悉以枢机委之石显,则昏迷雾乱之政起,而仇忠害正之祸起矣。”(《全后汉文》卷八十九)而西汉晚期始自元帝的这次严重的社会政治危机,必然导致作为国家意识形态的新儒学同样出现了自武帝以来的最为严峻的一次经学危机。

董仲舒所确立的正统传统经学,其社会政治的现实意义,一方面表现为神化封建专制集权的合法性,巩固封建专制政权,稳定封建专制统治。另一方面体现为通过上天阴阳灾异谴告说为核心内容的天人感应神学理论,对封建专制体制下具有如黑格尔所说的“无法无天”的绝对至上的君权之滥用,给予一定程度上的约束与限制,此亦即董仲舒视为“《春秋》之大义”的“屈君而伸天”(《春秋繁露·玉杯》)。应当说,自武帝至昭、宣帝时期,由于君主相对说来可称之为自强有为之明君,因此最高统治者能够充分发挥经学对稳定社会秩序、巩固封建政权的理论指导作用,其自身亦能一定程度上地接受经学灾异学说的省天谴、畏天威之约束与节制,使得朝政能够得以改善。由此而出现了我国封建史上第一个辉煌时期亦即西汉最为鼎盛的武帝时期,承继武帝之绪又出现了被刘向称为“政教明、法令行”、“天下殷富,百姓康乐,其治过于太宗(文帝)之时”(《风俗通·正失篇》)的昭宣中兴。武帝以来大汉王朝的这一强盛局面,无疑亦意味并标志着作为国家意识形态的传统经学之繁荣与昌盛。然而,在元帝以来西汉晚期愈来愈加深化的社会政治危机这一残酷现实面前,正统的传统经学遭到了空前的挑战与危机。这种挑战与危机不仅来源于人们对作为国家政权统治的思想基础传统经学理论本身之质疑,更来源于经学内部经学家们的屡遭迫害。班固曾对经学家们的悲惨命运深有痛惜:“汉兴推阴阳言

灾异者,孝武时有董仲舒、夏侯始昌,昭、宣则眭孟、夏侯胜,元、成则京房、翼奉、刘向、谷永,哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也。察其所言,仿佛一端。假经设谊,依托象类,或不免乎‘亿则屡中’。仲舒下吏,夏侯囚执,眭孟诛戮,李寻流放,此学者之大戒也。京房区区,不量浅深,危言刺讥,构怨强臣,罪辜不旋踵,亦不密以失身,悲夫!”(《汉书·眭两夏侯京翼李传赞》)班固出于古文经学“不合时务”(《后汉书·杜林传》)的学术立场,自然对董仲舒以来大讲阴阳灾异的今文经学以及今文经学家参政议政的自觉意识很不认可。但从顺应时代要求的今文经学角度来看,“推阴阳言灾异”乃是运用经学约束君权、进谏君主、改善朝政的唯一有效的途径与方法,也是经学家实现其思想理念、理想价值的终极追求。然而,班固所谓“假经设谊,依托象类”,的确道出了今文经学的思想特征。以阴阳灾异学说为核心内容的今文经学,大多并不合乎儒家经典的本意,而是从解释学的角度对孔门经典所进行的合乎时代发展要求的创新与发挥,这也是汉代儒学复兴、儒学重建的必然结果。由于今文经学这种理论形态并不能直接体现汉代所共同尊奉的圣人孔子及天神的旨意,而大多是以种类繁多、名目诡异且颇具经学家个性特征的理论形式出现,因而导致今文经学不仅不能强化其思想理论的圣人或天神之神圣权威性,反而增添了“假经设谊”、篡改圣人经典之嫌疑。这就为君主或当朝权贵为了个人某种私己的意志爱好与政治利益等,而对谏诤的经学家的大开杀戒,提供了罗列罪名的借口。因此,在西汉晚期社会政治严重危机的背景下,正统的传统经学要迎接挑战,走出危机的困境,其唯一的出路,就是在进一步完善其理论体系的基础上,将其思想彻底圣人化、神学化。具体说来,就是经学家不仅把自身的思想理论

假托孔子,而且通过进一步神化孔子,从而提升其思想理论的神圣性、权威性。如此既能最大程度地避免个人惨遭陷害,又能努力地实现自己的政治主张与价值理想。正统的传统今文经学正是在迎接挑战、摆脱危机的背景下,选择了更具神秘主义思想特征的发展路向。而哀平之际谶纬神秘主义思潮的兴起与发展,除了经学神秘化这一思想理论基础之外,还有着这一特殊时期社会与政治基础。就社会层面而言,西汉末年王朝政权摇摇欲坠,农民起义风起云涌,社会动荡不安之日,就是民心思变的思想混乱之时,更是谶纬神学这类神秘预言宗教迷信思潮得以兴起的大好时机。广大民众对现实政治的强烈不满,正是宗教迷信思潮得以产生的最广泛的社会基础与最肥沃的社会土壤。就政治层面而言,西汉末年昏庸的君主在严峻的政治社会危机面前,束手无策,无奈中也只好求助于谶纬一类的宗教神学。如汉哀帝就曾听信夏贺良宣扬其师甘忠可编造的《天官历》、《包元太平经》所谓“汉家逢天地之大终,当更受命于天”,而改号为“陈圣刘太平皇帝”。王莽当政时为达到篡权的目的,于平帝元始四年征诏包括精通谶纬神学的今古文经学家而制造符命(《汉书·王莽传》)。这意味着谶纬受到了如同传统经学的朝廷礼遇,事实上王莽对谶纬的重视尤甚于传统经学。刘秀更是笃信并利用谶纬神学蛊惑人心的思想作用,借此在农民起义中捞取了政权。《后汉书·张衡传》称:“初,光武善谶,及显宗、肃宗因祖述焉。自中兴之后,儒者争学图纬,兼复附以妖言。”光武即位后曾“宣布图谶于天下”(《后汉书·光武帝纪》),继之以明、章帝之弘扬,使得谶纬神学在东汉初期有了鼎盛之发展。由此可以看出,谶纬神学在两汉末年及东汉初期具有较为特殊而突出的政治意义上之思想价值以及坚实的政治基础。总之,就

思想、社会及政治基础而言,两汉之际兴起的谶纬神学思潮,不能简单地视为一般层面的宗教巫术,而应当看作汉代正统的传统经学发展的一种新的理论形态,或者说是整个汉代经学的一个重要的有机组成部分。关于这一点,谶纬神学中的纬书更是如此,纬书中的《易纬》尤为如此。

纬书早已失传,但清代以来有多种辑本,如黄奭《汉学堂丛书》等。就《易纬》而言,主要包括《乾凿度》、《乾坤凿度》、《稽览图》、《通卦验》、《是谋类》、《坤灵图》等。就《易纬》的整体思想内容来看,无疑是对孟、京卦气说象数易学的承继与发展,是对西汉卦气说象数易学的一次全面而深刻的理论总结。较之孟、京的卦气说象数易学而言,《易纬》更加具有三个方面的显著思想特征:

其一,卦气说象数易学理论的体系化。前文已讲过,孟、焦、京在汉代新易学的重建过程中,尽管在以卦气说为核心的这一思想本质上是一脉相承,但就各自所具体构建的易学思想体系而言,还是存在着一定程度上的差异,尤其是京房易学更具个性品格。而代表汉代易学发展方向的新易学阵营中,孟、京均立为官学。汉代易学包括整个汉代经学又秉承严守师法、坚守门户的传统,京房虽然声称其师焦延寿《易》即是孟氏学,言外之意他的易学亦为孟氏学,然而孟喜的准弟子易学博士白光、翟牧二人坚决不承认。事实上,白、翟的否定不无道理,京房易学不仅异于孟氏,亦有异于其师焦氏。由此可见,新易学阵营中的这种门户之辨所体现出的思想理论上之争。汉代卦气说象数之学这种在思想理论上的差异与不一,既不利于新易学的整体发展,也不利于新易学与同样立为官学的施、梁丘为代表的保守派易学之抗争。此为卦气说象数易学需要在思想理论上进行整体性的

统一与整合亦即体系化的原因之一。另外,孟喜所处的昭帝时代至西汉末年,卦气说新易学的产生与发展经历了近百年。近百年的历史发展过程,既是各种卦气说象数易学理论之优劣接受时代检验的过程,也是各种卦气说象数易学理论相互承继、相互扬弃、相互完善的过程。这一过程体现了早期各种卦气说象数易学理论在演进中由分到合的发展趋势,这是卦气说象数易学理论本身内在的自律性发展要求,也是外在的他律性时代需要。此为卦气说象数易学在思想理论上加以体系化的原因之二。再者,上文已讲过,西汉末年包括易学在内的汉代经学为了走出空前的危机困境,经学家们顺应时代要求选择了通过编造《纬书》将经学圣人化、孔子化的突破路径。具体说来,就是将董仲舒以来的新儒学亦即经学尤其是今文经学所倡导的阴阳五行说的神学哲学,在思想理论方面进行超越户门的大规模的统一与整合,使其进一步理论化、体系化,并且以非常直接的形式托之于圣人尤其是孔子。由于《纬书》尤其是《易纬》主要是出自孔子一人之言,故而在思想理论方面不允许出现传统经学的那种带有明显门户、学派差异的体系上的不统一,此为卦气说象数易学需要在思想理论上进行完整的体系化的原因之三,也是最为重要的原因。基于上述三种原因,《易纬》作者对孟喜以来的卦气说象数易学给予了承继、扬弃与开新,建构了更加庞大的系统化、整体化、理论化的象数易学体系。其主要思想内容包括如下几个方面:

一是重新论证并确立了四正卦说。前文已讲过,孟喜依据《说卦传》中的后天八卦图创造性地以震、离、兑、坎四正卦及二十四爻为一独立完整的象数系统,以表征与符示一年四时二十四节气的阴阳二气的运动变化。四正卦说为孟喜卦气理论中的

一个基本学说,然而至京房时则抛弃了四正卦说。京房以八卦中的六子卦配一年四时二十四节气,即所谓的六子卦气说(详见《两汉象数易学研究》)。就一年四时二十四节气与卦爻象数结构系统之匹配而言,孟氏四正卦象数系统较之京氏之六子卦象数系统,更具规范性、条理性、易简性及明了性。对此,《易纬》有清醒的认识。故而《易纬》在扬弃京氏六子卦气说的同时,在《稽览图》、《是谋类》及《乾元序制记》诸篇中,对四正卦说做了详简不一的反复申说,同时对四正卦说的合理性给予了进一步的理论说明(此详见于《乾坤凿度》中的“立坎、离、震、兑四门”说等)。孟氏四正卦说经过《易纬》的理论完善与重新确立,从而对后世易学产生了较为重要的影响。而四正卦说也由此而成为《易纬》象数易学理论体系中的一个重要的有机组成部分。

二是发展与完善了八卦卦气说。八卦原本就是《周易》中最为基本、最为重要的一种象数系统,《说卦传》中的后天八卦方位说就是运用这一象数系统,将八卦与方位、一年四时十二月作了基本的配置,同时根据万物春生、夏长、秋收、冬藏的规律对八卦之次序、方位与时令等作了宏观性的说明。孟喜在此基础上提取四正卦发展为四正卦说,四正卦说的确是一种合理性的创新。然而就八卦这一完整的象数系统而言,孟氏对四维卦置而不论或将四维卦纳入四正卦之外的六十卦象数系统(即孟氏六日七分法),则是存在一种有损于八卦这一象数系统完整性之缺憾。京房很显然意识到了这一点,故而他将八卦视为一个完整的象数系统用以表征与符示一年十二个月及节气,即四正卦分主二至二分、四维卦分主四立,创立了其八卦卦气说(详见《两汉象数易学研究》)。应当说,京氏八卦卦气说是对《说卦传》后天八卦方位说及孟喜四正卦说的理论深化。《易纬》对京

氏八卦卦气说颇为重视,并给予了充分的发展与完善。具体说来,首先,据现存的《京氏易传》而言,京氏八卦卦气说语焉不详。《乾凿度》则假借孔子之口对八卦所主一年十二月作了具体说明:“岁三百六十日而天气周,八卦用事各四十五日,方备岁焉。”《通卦验》又对八卦所主方位及二至二分、四立给予了明确叙述(详见《两汉象数易学研究》)。其次,《乾凿度》称:“八卦之生物也,画六爻之移气,周而从卦。八卦数二十四,以生阴阳,衍之皆合之于度量。”郑玄注:“八卦生物,谓其岁之八节,每一卦生三气,则各得十五日。……数二十四者,即分八卦,各为三气之数。”此是说八经卦每卦三爻共二十四爻,分主一年二十四节气。以八卦这一象数系统表征与符示一年二十四节气,乃《易纬》之创见,亦是对京氏八卦卦气说之发展,旨在扩大八卦这一象数系统对一年时令变化的表征与符示范围。再次,《易纬》承继了《易传》尤其是汉代以来的阴阳气论哲学思想,并以此对四正四维之方位、次序及其在八卦卦气这一象数系统中的不同地位与作用等,作了较为深入、详细的论证。《乾凿度》盛赞八卦这一象数系统对天道的“各正性命”及其《周易》德性之昭示:“八卦之气终,则四正四维之分明,生长收藏之道备,阴阳之体定,神明之德通,而万物各以其类成矣,皆《易》之所包也。至矣哉!《易》之德也。”应当说,这是对《说卦传》后天八卦方位说尤其是京房八卦卦气说的一次全面而精湛的易学与哲学思想之开显。最后,《易纬》承袭了《易传》天人合一的思维路向。站在今文经学天人合一的神学哲学立场,认为八卦这一象数系统不仅凸现了天道之阴阳,同时亦彰明了人道之纲常。总括言之,昭示了囊括天、地、人三才之道的天人之学。《乾凿度》在论说乾坤在八卦卦气中的位次及统摄作用时称:“孔子曰:乾坤阴阳

之主也。阳始于亥,形于丑,乾位在西北,阳祖微据始也。阴始于巳,形于未,据正立位,故坤位在西南,阴之正也。君道倡始,臣道终正,是以乾位在亥,坤为在未,所以明阴阳之职,定君臣之位也。”这里是继承并发挥了京房“乾坤者阴阳之根本”(《京氏易传》卷下)的思想,并依次通过借助于对乾坤位次的解说,将《易传》以来儒家所倡导的天道阳主阴从之理与王道的三纲伦理,收摄于乾坤所统领的八卦卦气象数系统中。接下来《乾凿度》又称:“孔子曰:八卦之序成立,则五气变形。故人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁义礼智信是也。夫万物始出于震,震,东方之卦也。阳气始生,受形之道也,故东方为仁。成于离,离,南方之卦也。阳得正于上,阴得正于下,尊卑之象定,礼之序也,故南方为礼。入于兑,兑,西方之卦也。阴用事而万物得其宜,义之理也,故西方为义。渐于坎,坎,北方之卦也。阴气形盛,阳气含闭,信之类也,故北方为信。夫四方之义,皆统于中央,故乾坤艮巽,位在四维。中央所以绳四方行也,智之决也,故中央为智。故道兴于仁,立于礼,理于义,定于信,成于智。五者道德之分,天人之际也,圣人所以通天意,理人伦,而明至道也。”所谓“五气”即五行之气。以五行配五常乃汉代经学阴阳五行说的一贯风尚,董仲舒在《春秋繁露·五行相生》中以木为仁、火为智、土为信、金为义、水为礼。《易纬》这里以四正卦震(木)为仁、离(火)为礼、兑(金)为义、坎(水)为信,将智置于中央以配四维卦。《易纬》受到八卦象数系统在卦数与方位等方面的局限,故通过五行之气将五常纳入八卦时必然与董仲舒的五行配五常说有所不同。五行与五常之间本来就没有任何理性逻辑关系,无论何种配法均是神学经学的牵强比附而已。尽管《易纬》这里的牵强比附之拙劣并不逊色于董仲舒,但毕竟在

《易纬》看来能够自圆其说地将儒家为封建专制统治服务的王道教化之五大伦理范畴与伦理原则,内在地融摄到八卦卦气这一象数系统之中。总之,《乾凿度》通过上述所论,在汉代易学史上首次明确、系统地把儒家所终极关怀的亦即封建专制统治的理论基础——纲常名教与八卦象数系统整合为一种宇宙图式,体现为一种新的天人之学,亦即其所谓的“天人之际”。很显然,《乾凿度》秉承了儒家尤其是汉代新儒家以人道观天道、以天道证人道的思维传统。儒家的“道”亦即《易》道的本质为王道的纲常名教,《乾凿度》赋予八卦象数系统以纲常名教的思想内涵,再以体现天道的具有先验性的八卦象数系统论证王道之纲常名教的合法性与神圣性。这既是对《易传》开显的天道阴阳、地道柔刚、人道仁义的性命之理或一阴一阳之道在象数意义上的具体深化与展现,也是董仲舒“道(即三纲五常)之大原出于天”这一今文经学派著名的神学哲学命题在卦气说中的反映,更是对儒家以纲常名教为核心的政治哲学所作的一种具有创新性的易学象数表达。京房亦强调《周易》“以断天下之理,定之以人伦,而明王道……法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义”(《京房易传》卷下),但他没有将其儒家的这一价值理想明确、系统、具体、内在地纳入其象数模式尤其是八卦卦气中。而《乾凿度》所谓“圣人所以通天意,理人伦,而明王道也”以及“易者,所以昭天道,定王业也”等,既是远绍《易传》推天道以明人事的易学传统,更是近承京房的这一价值理想,并通过阴阳五行学说将这一价值理想的本质内容——纲常名教涵化于八卦卦气这一象数模式之中,这对以象数思维方式所统摄的汉代易学与经学而言,无疑具有深刻的易学与哲学的理论意义与广泛的政治现实意义。由上述四方面可以看出,通过对京房八卦卦气

说的发挥与完善,《易纬》构筑了富有自身理论特色的八卦卦气学说。其结构更加系统,内容更加丰赡,思想理论更加富有形上哲理性,价值理想更加凸显儒家的道德诉求,现实意义更加有利于政治危机时代对纲常名教的强化,神学功能更加丰富了阴阳灾异说的思想体系。八卦卦气说由此而成为《易纬》象数易学理论体系中的一个具有统摄性的核心内容。

三是继承并发明了孟、京六日七分法。就卦气说象数易学理论的现实实践功能亦即言说阴阳灾异而言,《易纬》的八卦卦气说突显的是宏观性、纲领性的理论意义以及具有哲学形上性色彩的儒家文化价值理想。而作为卦气说的微观具体理论亦即由孟、京所创设的六日七分说,以其由六十卦或六十四卦所构成的庞大象数结构系统对一年三百六十五日又四分之一日的全幅涵摄,尤其是以卦值气、候(物候)具体详备到值日,较之八卦卦气说更多地在宏观理论意义上的以卦值四十五日,无疑更加具有理论功能的具体性、实践性、现实性、操作性与实用性。而孟喜由四正卦说到十二月卦为主要架构的六日七分说,京房由六子卦气说、八卦卦气说到六日七分说,不仅体现了其卦气理论的进一步具体而深化,更为重要的是强化了卦气理论在经世致用这一儒家尤其是汉代新儒学思想宗旨意义上的多元性功能。《易纬》完全秉承了孟、京的这一思维理路与思想旨趣,在其发展与完善了的八卦卦气说基础上,进一步继承与发明了孟、京的六日七分说。与孟、焦、京各自坚持具有一定自身理论特色(亦即对五日又四分之一日处理上的差异)的六日七分法不同的是,《易纬》对孟、京六日七分法采取了兼收并蓄的态度,并力图使二者在运用过程中实现有机、内在的统一。《稽览图》卷下说:“小过、蒙、益、渐、泰,寅;需、随、晋、解、大壮,卯;豫、讼、蛊、

革、夬、辰；旅、师、比、小畜、乾，巳；大有、家人、井、咸、姤，午；鼎、丰、涣、离、遁，未；恒、节、同人、损、否，申；巽、萃、大畜、贲、观，酉；归妹、无妄、明夷、困、剥，戌；艮、既济、噬嗑、大过、坤，亥；未济、蹇、颐、中孚、复，子；屯、谦、睽、升、临，丑。坎，六；震，八；离，七；兑，九。已上四卦者，四正卦，为四象。每岁十二月，每月五卦，卦六日七分，每期三百六十五日，每四分日之一。”《易纬》这里完全承继了孟喜以四正卦除外的六十卦分主一年三百六十五日又四分之一日的六日七分说。《稽览图》又说：“六日八十分之七而从。四时卦十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日……消息及四时卦，各尽其日。”四正卦之外的由十二消息卦所统摄的六十卦，每卦值六日七分，即所谓“六日八十分之七而从”。郑玄注：“十一辰余者，七十三分。”四正卦各值八十分（一日）之七十三分，即所谓“四时卦十一辰余而从”。以四正卦主七十三分的六十四卦值日法，这是京房的六日七分说。在孟喜的四正卦说及京房八卦卦气说中，坎均为北方、位在十一月而主冬至，复为消息卦亦为北方、位在十一月主冬至。坎主七十三分，复主六日七分，合之则为七日，即所谓“复生坎七日”。这里，从表面看来，是《易纬》引用京氏六日七分说解释《周易》经文复卦卦辞“七日来复”。但事实上是《易纬》通过经文来论证与经文相互融通的卦气说具有与经文相同的经典性与权威性，这是《易纬》始终将自身的卦气说思想体系冠之于孔子的视域下的一种巧妙的处理。通过以上《乾凿度》、《稽览图》、《通卦验》等诸篇中关于卦气说的详细论说，可以清楚地看到，《易纬》对孟、京的六日七分说给予了全面的继承。另外，孟喜曾将六日七分说的六十卦分为五组，每组十二卦，分别以辟（君）、公、侯、卿、大夫五种爵号命之：辟卦（君卦）即消息卦十二：复、临、泰、

大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤；公卦十二：中孚、升、渐、解、革、小畜、咸、履、损、贲、困、大过；侯卦十二：屯、小过、需、豫、旅、大有、鼎、恒、巽、归妹、艮、未济；卿卦十二：睽、益、晋、蛊、比、井、涣、同人、大畜、明夷、噬嗑、颐；大夫卦十二：谦、蒙、随、讼、师、家人、丰、节、萃、无妄、既济、蹇。这就将六日七分的卦气说与人事政治密切地加以结合，为以卦气说论释自然灾异与政治治乱之关系奠定了理论基础。其后的京房又通过其“蒙气说”，进一步以“消息之气”（即消息卦）与“杂卦之气”（公、侯、卿、大夫卦）的相互争胜以论说君臣之间的利害关系及其朝政的清明昏暗等。《易纬》对孟、京的这一思想极为重视且有深度之发明，《乾元序制记》对孟喜的辟、公、侯、卿、大夫之分疏，作了具体而详细的论说。《稽览图》与《通卦验》诸篇对京房的消息卦与杂卦的卦气说亦给予了充分的发挥，这里不作赘述了。总之，《易纬》通过对孟、京六日七分说的承继与发明，从而使《易纬》的卦气理论得以具体的深化。

由上述三方面观之，《易纬》的象数结构体系，从微观分疏的角度而言，可以分为四正卦、八卦及六十卦（或六十四卦）三个相对独立的象数系统。每个象数系统对天道变化的一个循环周期亦即一年中阴阳进退消长的节气、物候运动变化的态势之表征与符示，各有其侧重点。如四正卦重点表征与符示一年四时的二十四节气的阴阳进退消长，八卦重点表征与符示一年四时十二月二十四节气三百六十日的阴阳进退消长以及万物“生长收藏之道”在方位及时间亦即时空意义上的有序性、周期性与循环性亦即规律性，以十二消息卦为框架的六十卦或六十四卦重点表征与符示一年三百六十五日又四分之一日的阴阳消长进退与七十二候之间密切关系亦即值日、值物候。由这三个象

数系统所建构的四正卦说、八卦卦气说、六日七分说是《易纬》卦气说象数易学理论体系中不可或缺的三个核心组成部分。从宏观整体的角度而言,三个象数系统又存在着内在的有机关联及卦气理论意义上的相互融通与相互发明。京房的八卦卦气说显然是由孟喜的四正卦说生发而来,《易纬》的八卦卦气说亦即所谓“四正四维说”亦是对京房八卦卦气的承袭与发挥。孟、京尤其是《易纬》的六日七分说无疑又是对四正卦说、八卦卦气说、十二消息卦说的一种在象数结构及卦气理论的进一步全面而具体的深化。因此,就占筮系统、宇宙模型与天人之学而言,三个象数系统及三种卦气学说,皆可有机、内在地合而为一。如果说孟、京的各种卦气象数系统及卦气理论尚存在某些支离不一之处,那么经过《易纬》的承继、发展与整合,从而使得汉易卦气说象数易学理论体系,在象数结构与思想内容上更具层次性、整体性、动态性与理论性。简言之,《易纬》使汉易卦气说象数易学真正实现了体系化。

其二,卦气说象数易学理论的哲学化。以孟、京为代表的卦气说象数之学,作为一种顺应时代发展潮流的新易学,是汉代经学尤其是今文经学的一个重要的有机组成部分。前文已讲过,汉代经学的显著思想特征就是既是哲学又是神学。就哲学而言,经学是一种神学化了的哲学,就神学而言,经学又是一种哲学化了的神学。哲学与宗教、理性与信仰之始终纠结乃是整个封建专制时代哲学与文化发展的基本思想特征,只是汉代哲学与宗教神学及自然科学之纠结的比较典型而已。就孟、京卦气说新易学的理论思维来说,其卦气说思想体系之所以能得以建构,无疑有着形上学理的哲学思想基础,这就是《易传》天人合一视野下的宇宙论哲学所开显的“一阴一阳之谓道”。具体说

来,就是运用体现天道的阴阳二气进退消长、“消息盈虚”之循环变化之理,说明一年四时节气、物候等自然气候的变化与态势以及天道的这一自然气候变化与态势与人道的社会政治之间的密切关系,从而实现人道顺行天道的天人合一之自然与社会的整体和谐,用京房标榜其卦气说新易学的话来说就是“法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义”。应当说,孟、京卦气说象数易学所蕴涵的深刻的统贯天人的阴阳变化之理,是毋庸置疑的。然而,处于卦气说象数易学草创时期,孟、京的主要精力与覃思论阐,自觉不自觉地聚焦于卦气说理论本身的建构上。而对卦气说的哲学理论基础亦即形上学理依据,尽管孟喜尤其是京房也偶尔言及过,但毕竟语焉不详,更谈不上专门的精湛阐发了。随着卦气说象数易学至西汉晚期的近百年发展,对卦气说象数易学的哲学形上学理依据给出明确的理论回答,既是卦气说象数易学不断发展与完善的一种内在自律性的理论要求,更是西汉末年轻学危机之际对卦气说象数之学的哲学合法性的一种外在他律性的时代追问之理论回应。而《易纬》正是基于上述这种理论要求与理论回应,在汉代易学发展史上,首次站在宇宙本体论的哲学高度,对汉易卦气说象数易学的形上学终极依据,作了较为深入的论说。主要表现在如下两个方面:

第一,“太易”是宇宙与《周易》(亦即乾坤及八卦)的本原。前文已讲过,《易传》作者为了强调与论证“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”亦即《周易》是宇宙的图式、是对宇宙万事万物万象的模写,将先秦道家的宇宙论哲学与乾坤及八卦卦象巧妙地结合起来,以说明宇宙与《周易》的起源,即《系辞传》所称:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”《易传》对此虽然未作进一步的析论,但这显然是将老子“道生一,一生二,

“二生三，三生万物”的道家宇宙论的儒家化与易学化。关于“易有太极”及“太极”的真实含意，在上篇中已有论析，这里不再赘述。《易传》将宇宙的本原归之为“太极”，并通过揭示宇宙的生成演化过程，说明乾坤及八卦的起源，其理论宗旨就在于为《周易》筮法的象数结构及《周易》的思想理论，提供一种宇宙本体论意义上的哲学依据。《易纬》完全承袭了《易传》的这一思维路向，在《易传》上述这一命题基础上，经过一番易学与哲学的覃思，做出了深入而明确的阐述。《乾凿度》说：“昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”在《易传》看来，就《周易》象数结构体系而言，乾坤具有至高的地位与作用，其于八卦为父母，其于十二消息卦为核心，其于六十四卦为根本。就《易》道的本质而言，作为最大的阳、最大的阴（“万物资始”、“万物资生”的本原性与普遍性）的乾坤之“刚柔相推而生变化”，昭示了“天地之道”、“乾道”亦即宇宙本体的“一阴一阳之谓道”。《易传》对乾坤在《周易》中的特殊意义及价值，从不同角度、不同层面给予了反复申说与高扬，认为乾坤就是《易》，《易》就是乾坤，即《系辞传》所谓“乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”。《易传》进而

认为,圣人设立乾坤卦象以表征与符示天地亦即天地的阴阳变化之道,从而协助天地化育万物,这就是《系辞传》所谓的“天地设位,圣人成能”。汉代易学承袭了《易传》这一思想传统,京房将乾坤的地位与作用抽绎为“乾坤者,阴阳之根本”。《易纬》所谓“昔者圣人因阴阳,定消息,立乾坤以统天地也”,不仅体现了其对《易传》这一思想的深度契解与回应,同时借此明确了其立足于乾坤这一根本出发点,进而展开对宇宙与《周易》起源问题的深入探索。与同《易传》,《易纬》的宇宙论亦来源于道家哲学。老子视“天地之始”、“万物之母”的道为无形无象无名之物亦即“无”,视有名之气及有形有象之物为“有”,认为有名之气及有形有象之物来源于无形无象无名的道(无),由此推导出“天下万物生于有,有生于无”(《老子》四十章)这一著名哲学命题。老子的这一思想经过庄子及其后学、《吕氏春秋》尤其是《淮南子》所谓“有生于无,实出于虚”(《原道训》)的大力弘扬,对后世尤其是汉代系统而发达的宇宙生成论产生了广泛而深刻的影响。受此影响,京房在《周易》基本原理及阴阳灾异的层面上亦论及到“有无”问题,如所谓“夫作《易》所以垂教,教之所被,本被于有无……从无入有,见灾于星辰也;从有入无,见象于阴阳也”(《京氏易传》卷下)。《易纬》在京房的基础上,援引有无范畴并将其提升到宇宙本体论的高度以说明《周易》的起源。关于《周易》的起源,《易纬》具有明确而强烈的问题意识,认为有形生于无形,那么有形的乾坤又是如何生之于无形呢?无形又是什么呢?此即所谓“夫有形生于无形,乾坤安从生?”(《乾凿度》)乾坤乃《周易》之根本,为了从理论上回答乾坤的起源问题,《易纬》在涵化秦汉以来各种宇宙论思想的基础上,创造性地提出了宇宙演化的四个阶段。首先是“未见气也”的“太易”

阶段,太易虽然“寂然无物”(郑注)亦即“视之不见,听之不闻,循之不得”,但却是一种超感官的存在,相对于有名有形有象的气、物而言,太易就是“无”,故郑玄注:“太易无也。”《易纬》所谓的太易实际上就是老子的道、《淮南子·天文训》的“太昭”,太易的存在特征就是老子对道的存在特征之概括“视之不见……听之不闻……搏之不得”、《天文训》对太昭的存在特征之描述“天地未形,冯冯翼翼”的“无形之貌”(高诱注)。而《易纬》之所以把宇宙原始状态的“无”不称为道、泰初(《庄子·天地》)或太昭,而独谓之“太易”,既是因为受到了《易传》“易有太极”之启发,更是缘于要突显《易》的宇宙本体意义。与此相似的是上文高调声称“乾坤安从生”,不从《易传》之“两仪”称“两仪安从生”,亦不取诸子之学以来泛言“天地”称“天地安从生”。其直接强调《周易》之根本的乾坤这一思想意图,亦是颇为昭然。其次是“气之始也”的太初、“形之始也”的太始、“质之始也”的太素三个阶段,这三个阶段合而言之就是“气形质具而未相离”、“万物相浑成而未相离”的有名有物的混沌状态。相对于无名无物的太易的“无”,囊括三个阶段的“混沌”自然就是“有”了。这个“混沌”状态就是老子所谓“道生一”之“一”、《易传》所谓“易有太极”之“太极”、《淮南子·天文训》所谓“道始于虚霁,虚霁生宇宙,宇宙生气”的“宇宙”或“气”。《乾凿度》又说:“太易始著,太极成。”郑玄注:“太易无也,太极有也。”由此观之,在《易纬》看来,宇宙演化过程的四个具体阶段就有无言之,又可易简为太易与太极两大阶段。有生于无,由太易到太极就是“太极从无入有”(郑玄注),这实际上是将《易传》“易有太极”转换为“易生太极”。上篇中已经讲过,《易传》是以太极为宇宙最高本体,太极之上并不再有更为本原的虚无的存在。《易传》

尽管从本体论的哲学高度将世界分为形上、形下的道(规律)、器两大层面,但就宇宙生成论而言,并不主张老庄道家的“有生于无”。《易纬》对《易传》“易有太极”这一命题的转换与解释,固然不符合《易传》之本旨,但却顺应秦汉以来尤其是《淮南子》所倡导的“有生于无”的道家宇宙论思潮。因此,对于《易纬》关于这一命题的转换以及将宇宙本原归之为“太易”,站在道家的角度来看,是将儒家宇宙生成论给道家化了。但站在《易纬》儒家的立场来看,则是将道家宇宙生成论完全儒家化了。事实上,《易纬》也的确通过对《周易》起源的追溯与探讨,成功地将先秦道家尤其是黄老道家的宇宙生成论改造成了儒家的宇宙哲学,从而为其自身的卦气说新易学以及儒学道德伦理学说,提供了哲学形上学的终极保障。从这种意义上讲,《易纬》对《易传》宇宙论哲学则是一种顺应时代潮流的创新性发展。《易纬》的宇宙演化四段论,并非其独自的一家之说,而是集中代表了纬书时代人们对宇宙生成过程的理论认识水平。例如其他纬书如《孝经纬·钩命诀》也有与《易纬》大同小异之记载:“天地未分之前,有太易、有太初、有太始、有太素、有太极,是为五运。形象未分谓之太易,元气始萌谓之太初,气形之端谓之太始,形变有质谓之太素,质形已具谓之太极,五气渐变谓之五运。”这也反映了《易纬》宇宙生成论在经学尤其是今文经学领域的广泛影响。

《易纬》在提出宇宙演化四段论后,又将宇宙演化的这一过程与易数紧密地结合起来,不仅以易数表征宇宙演化进程,进而以易数表征天道阴阳二气的进退消长。以数字表述宇宙生成进程始于老子,即所谓“道生一,一生二,二生三,三生万物”。这里的数字一、二、三不仅体现着宇宙演化进程之次序,同时又内涵着混沌之气、阴阳之气、和气等气化论思想内容。《易纬》承

袭的就是老子的这一思维路向。另外,《周易》本来就与数字有着不解之缘。据《易传》记载,筮法中的卦爻象本源于大衍之数。揲蓍的最终数字不外乎六七八九,数字之变带来卦爻象之变,卦爻象之变表现为吉凶悔吝之变。当然,《易传》论易数之变、卦爻象之变的目的,不在于宗教筮法巫术,而在于借助由筮法生发出的哲学层面的易数“变化”之义,进而以数变言象变,以象变言天道阴阳之变。因此,就认识的方法论而言,易数昭示天道的哲学意义便得以突显,故而《易传》对大衍之数、天地阴阳奇偶之数等易数,给予了高度化、神秘化的颂扬。如《系辞传》所谓“参伍以变,错综其数,通其变,遂成天下之文,极其数,遂定天下之象。非天下之至变,其孰能与于此?”《易传》的这一思想成为《易纬》象数易学在易数方面进一步发展的理论基础。再者,前文已讲过,汉代新儒学的显著思想特征之一就是广泛地借助天文、历法与数学等自然科学知识,以建构其神学哲学。就易学而言,孟、京的卦气说象数易学就突显了儒家经学的这一思想特征。如京房对易数就多有阐发,其论阴阳之数称:“一三五七九,阳之数;二四六八十,阴之数。”其论奇偶之数的起源称:“奇偶之数,取之于乾坤。”其论卦爻之数、阴阳策数称:“六十四卦,配三百八十四爻,序一万一千五百二十策,定天地万物之情状。故吉凶之气顺六爻,上下次之八九六七之数,内外承乘之象。”其论阴阳吉凶之数称:“天地之数,分于人事。吉凶之兆,定于阴阳……推吉凶于阴阳,定运数于岁时。”(《京氏易传》)其推测灾异的六日七分说尤其是月建、积算那一套复杂的数学方法,更是彰显了数学知识的易学化、神秘化。这种将自然科学知识神学经学化的时代思潮对《易纬》在易数方面的创新与发明,无疑起到了推波助澜的重要作用。正是基于上述几个

方面的原因,使得《易纬》将汉代易数的神学哲学化推向了高峰,也就是把易数提升到了宇宙本体论的哲学高度。具体说来,就是所谓“易无形畔,易变而为一,一变而为七,七变而为九”。这里的易指太易,故郑玄注:“太易变而为一,谓为太初也。一变而为七,谓变为太始也。七变而为九,谓变为太素也。”《易纬》以宇宙演化解说易数一、七、九之变,同时也旨在强调易数一、七、九之变也体现了宇宙演化的过程。九为气变之终,“乃复变为一”。郑玄注:“乃复变为一,一变误耳,当为二。二变而为六,六变而为八,则与上七九意相协。不言如是者,未足相推明耳……(太易)乃复变而为二,亦谓变而为太初。二变为六,亦谓变而为太始也。六变为八,亦谓变而为太素也。”《易纬》以《易传》天地之数的奇数一、七、九表征阳气的变化,偶数二、六、八表征阴气的变化。依郑注一为气变之始、二为“形变之始”,“气与形相随”,则一与二均为太易生出的气形相随于一体的太初,六与七均为太初生出的气形相随于一体的太始,八与九均为太始生出的气形相随于一体的太素。《易纬》认为,太易生出的奇偶之数就是阴阳之气,奇偶之数的变化规律就是阴阳之气的变化规律,亦是宇宙生成的演化之理。而且认为宇宙演化的奇偶数字规律亦即阴阳二气的变化规律已潜在地内涵于太易,只是在无的太易阶段未有显露而已,其渐显的过程是在有的太极阶段。此即郑玄注所谓“太易无也,太极有也。太易从无入有,圣人知太易有理未形,故曰太易”。太极三阶段演化的突出标志则为“清轻者上为天,浊重者下为地”。天地形成的同时也就产生了乾坤。万物皆有太初之始、太始之壮、太素之究(终)三阶段,故“三画而成乾”。《易纬》对乾卦何以三画而成卦的解释,显然不同于《易传》的天地人三才成卦说,此亦是对三画成

卦说的一种创新。有了三画之卦,又“物有阴阳,因而重之,故六画而成卦”,亦即有了《周易》之六十四卦。

总之,《易纬》立足于道家宇宙论的有无哲学,通过把易数与宇宙演化过程及阴阳之气运动变化的紧密结合,运用太易等诸多创新范畴,层层递进地论证了《周易》亦即乾坤(或八卦、六十四卦)的宇宙本原性、本体性,亦即《乾坤凿度》所谓“太易始著,太极成,太极成,乾坤行”。这实际上就是确立了易数以及源之于易数的易象亦即《周易》象数的宇宙本原性、本体性。而在《易纬》看来,《周易》的象数原理本身就潜在地内涵于太易之无气、隐现于太极之元气以及彰明于元气分化之后的阴阳二气。简言之,《周易》的象数原理就是宇宙本体的阴阳之气进退消长之天道。通过《易纬》如此论证,则为孟、京以来以《周易》象数原理为核心内容的卦气说新易学之合法性、确当性与神圣性,提供了一种宇宙本体论哲学高度的形上学终极依据。这对处于经学危机时代的西汉晚期的卦气说象数易学之存亡或发展而言,无疑具有重要的理论与现实意义。

第二,“一名而含三义”的易为《周易》最高原理。《易传》从本体论的哲学高度将《周易》的最高原理概括为“形而上者谓之道”,亦即其所谓“一阴一阳之谓道”。《易传》对这一高度抽绎的命题没有做过多的析论,但《周易》的这一阴阳之道所蕴含的具体而丰富的哲学思想,则广泛地散见于《易传》尤其是《系辞传》当中,这一点我们在上篇中已有详论。在《易传》的哲学体系中,作为物质性的客体范畴的太极是宇宙的最高本体,作为规律性的主体范畴的道是本体太极自身内在具有的阴阳气化流行的最高原则。《易传》承继老子哲学的传统,重视道论,道既是其哲学体系中核心的范畴,也是《周易》关于宇宙人生哲学的最

高原理。与《易传》不同的是,《易纬》以“太易”为宇宙的最高本原。但与《易传》的太极相同的是,太易虽然相对于太极(即太初、太始、太素)的有而言,是一种寂然无物无形无名的无,但仍然是一种物质性的存在,而不是一种虚构的观念性存在。《易纬》既然确立太易为宇宙本原,由此而建构了易论。其所谓的“易”这一范畴,既是宇宙本原的太易,也是宇宙的最高法则。这样,《易纬》的“易”如同老子的“道”,既是宇宙本体,又是万物之宗,亦是客观规律。就此而言,其易论就是老子的道论。《易纬》以易论取代《易传》的道论,其根本目的在于突显“易”的宇宙本原性、本体性。《易传》尽管以道为核心的整体性范畴,但对于“易”这一范畴丰富的义蕴也多有阐发。就形上的道体而言,“易与天地准,故能弥纶天地之道”,此易即为道为无。就形下的器用而言,“易者象也”,此易即为器为有。就宇宙的生成而言,“生生之谓易”,此易即为本体太极的生生不息、发育流行。就宇宙的变化而言,“《易》之为书也不可远,为道屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”、“易穷则变,变则通,通则久”、“乾道变化,各正性命”、“知变化之道者,其知神之所为乎”等等,是说变易是本体之道最为核心的本质特征。就宇宙的秩序而言,“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣”。是说以乾坤为代表的易昭示了自然与社会尊卑贵贱和谐有序这一永恒不变的法则。就宇宙的造物而言,“显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧”、“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”。是说易作为本体之道的生化万物,体现为一种任运自然、无思无虑的本然原则。就宇宙的认识而言,“乾坤,其《易》之缊邪”、“乾坤,其《易》之门邪”、“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易

从……易简而天下之理得矣”、“天下之动，贞夫一者也。夫乾……德行恒易以知险。夫坤……德行恒简以知阻”、“易简之善配至德”。以乾坤为代表的易之道，既然自然无为以成万物，本然而纯乎于一，故能既易且简地示于人以及被人所认识，此是说易的恒易恒简的德行或原则。就宇宙的价值而言，“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”、“盛德大业至矣哉”、“夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”。宇宙的天道即人道、人道即天道，此是说易的价值理想就是儒家所推崇的内圣之崇德、盛德与外王之广业、大业、开物成务。凡此等等，足见《易传》立足于天人合一的立场对于易的丰富哲学内涵，给予了不同层次、不同视角的全幅展开与阐发。应当说，在《易传》哲学中，很大程度上易就是道，道就是易，易乃道之易，道乃易之道。从这种意义上讲，易与道一样属于同一层次的核心的整体性范畴，只不过《易传》哲学体系的思想特征是标识为道论而已。《易纬》以易论取代道论，正是基于《易传》对易这一范畴蕴意的广泛发明以及易、道相互融通、互显互释的范畴特征。

尽管《易传》赋予易与道丰赡的哲学意蕴，但成书于封建大一统形成之前的战国中晚期急剧动荡时代的《易传》，必然要顺应人心思变的这一时代潮流，反映在理论上，则体现为尤为关注易的变易之义、道的变化之理，这一思想特征在《易传》哲学中是颇为显豁的。而汉代经学乃是封建大一统专制王朝的国家意识形态、独尊的理论工具，汉代易学作为官学亦迥然于作为民间诸子之学之一的《易传》，同时易学又纠结于经学内部之激烈争胜。鉴于如此的时代背景与学术背景，处于危机时期的《易纬》作者，无疑在其易学与哲学理论建构中有所创新，其突出表现就是易论的确立。具体说来，就是对易这一核心范畴的含义加以

重新的明晰、整合与阐发，亦即所谓“易一名而含三义”。

《乾凿度》开宗明义：“孔子曰：‘易者，易也，变易也，不易也，管三成为道德苞籥。’”此是借孔子之口，明确指出易统兼三义，而成为道德之纲领。孔颖达《周易正义》引《乾凿度》称：“易一名而含三义。”郑玄又依据《易纬》此义作《易赞》及《易论》称：“易一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。”（《周易正义》序）古今学者对变易、不易未有争议，但对其“易也”的解释则有歧见。我们认为，正如孔颖达所言，郑玄释“易也”“义为简易之义，得《纬》文之本实也”。至于不同于郑玄的其他各种解释似乎是标新立异，然实不得《易纬》之本旨。《乾凿度》继而对易之三义作了详细说明：

关于“易简”，其称：“易者，以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节。天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和，栗孳结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实。虚无感动，清静炤哲。移物致耀，至诚专密。不烦不扰，淡泊不失，此其易也。”此是从天地、日月星辰、八卦、律历、五星、四时、阴阳之气的有序和谐以及天地万物“各正性命”的清静通达，以说明易道亦即天道无为生化万物的“不烦不扰，淡泊不失”的易简之理。《易纬》之所以把易简视为易之三要义之一，一方面是在理论上对《易传》易简之理的进一步具体解释与发挥，强调对《周易》原理亦即易道的认识、把握及运用，不仅有规律可循，而且简单明了，易知易从。另一方面更为重要的目的在于论证汉代卦气说新易学在现实操作意义上的简易性，这就确立了汉易象数之学在经学中的优势地位。尤其是将汉易象数之学广泛地推布于政治等社会各个层面而言，无疑具有重要的意义。京房曾声称其象数易学的简易性为“考五

行于命运、人事、天道、日月星辰，局于指掌”（《京氏易传》）。但京房尚未将其象数易学的这种简易性提升到易或道的哲学本体论高度，显然，《易纬》在《易传》易简之理的基础上，完成了这一理论的升华。

关于“变易”，其称：“变易也者，其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废。君臣取象，变节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。纣行酷虐天地反，文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。大任顺季，享国七百。此其变易也。”《易纬》认为，太初由太易“忽然而自生”（郑注）为“一”之元气，元气内涵阴阳二气，“阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也”（《乾凿度》郑注）。由此，强调指出所谓的“变易”在本质上就是阴阳二气的进退消长。在《易纬》看来，变易是统贯天人的宇宙根本法则，从自然的天地、五行、四时到社会的朝代、君臣、夫妇等万事万物的运动变化发展，无不遵循这一变易的法则。《易纬》从正反两方面对这一法则给予了具体、现实、客观的论说。在上篇中我们已经讲过，变易是《易传》最为根本的思想理念，也是其宇宙人生哲学中最为精湛的理论灵魂。这种思想理念与理论灵魂集中的标识为其在本体论哲学高度上所抽绎的“一阴一阳之谓道”这一著名命题。《易传》变易的这一易学传统在汉代象数易学那里得到了绍承、开显与创新，孟、京所建构的卦气说象数易学尤其是京房的八宫卦变说，则是对《易传》变易原理的一种独具特色的象数表达。换言之，《易传》的变易原理是孟、京建构卦气说象数易学理论体系最深层次的易学哲学理论基础。京房深契《易传》的变易思想，运用汉代尤其是董仲舒以来盛行的气论哲学对《周易》的变易原则给予了广泛而深入的阐发，同时

运用变易原则对《周易》六十四卦基本原理作了具体的论说。关于这一点,集中地体现在其对《周易》的变易本质的反复申说,如《京氏易传》卷下:“二气阳入阴,阴入阳,二气交互不停,故曰‘生生之谓易’……新新不停,生生相续。”《京氏易传》卷中:“阴阳二气,天地相接,人事吉凶见乎其象,六位适变,八卦分焉。阴虽虚,纳于阳位称实,升降反复,不能久处,千变万化,故称乎易。易者变也。”《京氏易传》卷下:“八卦分阴阳,六位五行,光明四通,变易立节。”京房所谓“二气阳入阴,阴入阳”,就是其所谓的“阴阳相荡”、“阴阳代位”、“阴阳交争”、“阴阳交互”、“阴阳相合”、“阴阳升降”、“阴阳消长”等等,就是其“至极则反”的阴阳转化原则,这无疑是对《易传》“刚柔相推而生变化”的变易原则在气论哲学基础上的深度解读。京房认为,所谓“易”,在本质上就是阴阳二气“新新不停,生生相续”的“千变万化”。简言之,易就是“变也”,就是“变易”。同时,京房明确指出,阴阳二气的这种“变易”原则,就是《易传》所谓的道:“阴阳之体,不可执一为定象。于八卦,阳荡阴,阴荡阳,二气相感而成体,或隐或显,故《系》云:‘一阴一阳之谓道。’”(《京氏易传》)这一变易原则就卦象的表征而言,则又表述为京房的另一著名易学哲学命题:“乾坤者阴阳之根本,坎离者阴阳之性命。”乾坤表征天地之气的纯阳纯阴,故乾坤为阴阳之根本。坎离则是表征天地阴阳二气的变易过程及其万事万物的运动、变化与发展,故坎离为阴阳之性命。京房以乾坤为阴阳之体、坎离为阴阳之用,这实际上是对《易传》视一阴一阳之道为“性命之理”这一思想的深度契解与理论深化及内容丰富。《易传》中的变易思想在京房那里,得到了全幅的开显。而作为贯通天人的宇宙变易原则,又贯穿于其对《周易》基本原理阐发与象数理论建构

之始终。《易纬》正是直承京房的这一变易思想,进一步站在本体论的哲学高度,立足于本体太易生气、生数的宇宙论,论证了变易原则的本体终极性。应当说,这是京房变易“生生之义,易道祖也”(《京氏易传》)的哲学化与形上化,是对京房变易思想的理论发展。同时,在京房统贯天人的变易原则基础上,《易纬》更加强调了变易原则的天人合一性,具体说来就是强调朝代、君臣的人事社会变易之道。这实际上是西汉末年社会政治危机时期人心思变乃至王莽代汉的现实政治与时代思潮,在变易的易学哲学中的一种理论反映,也是《易纬》企图通过以变易原则为核心的易学乃至整个经学实现改善朝政、改良政治或者特定时期(王莽时代)改朝换代的一种理论覃思与论阐。《易纬》对孟京象数易学变易思想的理论整合与哲学升华,对东汉及后世易学与哲学的发展产生了广泛的影响。东汉郑玄、荀爽、虞翻为代表的注经派象数易学,其各自的易学理论体系无不牢牢地根植于《易纬》所理论化、哲学化了的变易理念与原理。唐代易学代表孔颖达在《周易正义·卷首》开宗明义地远绍京房、《易纬》的观点:“夫《易》者,变化之总名,改换之殊称……谓之为《易》,取变化之义。”宋明理学诸家诸派更是将变易原则上升到普遍的世界观高度,变易原理成为各自理论的基本出发点、思想统一点。

关于“不易”,其称:“不易也者,其位也。天在上,地在下,君南面,臣北面,父坐子伏,此其不易也。”儒家哲学就其终极关怀的社会政治目的而言,在本质上就是一种追求尊卑有序、贵贱有等的社会和谐的政治伦理哲学,这就是孔子所谓的“君君、臣臣、父父、子子”。《易传》站在天人合一的学术立场,将先秦儒家维护封建宗法等级制度的纲常名教的政治伦理哲学,提升到

了天人之学的高度。认为作为纲常名教的人道,就是宇宙本体的阴阳之道、性命之理。《系辞传》所谓“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣”,就是在天人同道的理论前提下强调人道纲常名教的永恒性与不易性。《易传》全幅地开启了儒家政治伦理哲学的形上学理论建构,作为顺应时代发展的汉代御用官学的孟、京象数新易学则直承《易传》这一易学传统,尤其关注儒家纲常名教政治伦理哲学的终极合法性的形上学问题。京房曾明确指出《周易》的理论宗旨就是“断天下之理,定之以人伦,而明王道……法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义”(《京氏易传》)。《易纬》亦反复申述京房的这一思想(见《乾凿度》卷上),同时,进一步站在宇宙哲学的高度,将天人的这一不易原则实际上就是人道亦即王道纲常名教的不易原则提升为宇宙本体之道。既为本体之道,则纲常名教这一不易原则自然具有永恒性、普遍性与绝对性。在《易纬》看来,变易作为本体之道,无疑亦具有永恒性、普遍性与绝对性,但就具体的、现实的、历史的社会发展过程而言,变易的原则又更多地表现出其相对性,亦即变易是在不易这一本体普遍、绝对意义前提下的变易。变易的目的是为了实现尊卑贵贱等级有序的自然与社会和谐之本然亦即不易的理想,离开了不易这一原则与理想,变易就失去了目的与意义。同时,不易又是以变易为基础为具体内容展示形式,离开了变易则不易难以得到实现与展示。因此,就本体之道而言,不易与变易乃道之一体两面,二者是一而二、二而一的关系,不可将二者割裂与对立。需要强调的是,《易传》以来尤其《易纬》确立的不易原则,固然有着服务于现实封建专制统治秩序的强烈社会政治目的,但同时又要充分认识到其不易原则的本体哲学意义并不在于说明现实、具体的某一朝代、某一君主统治

地位的不易性,现实、具体的王朝更替、君臣易位的变异性则恰恰体现了不易原则的必然性要求。例如《易纬》之所以非常认肯《易传》所颂扬的汤武革命,原因在于在《易纬》看来,桀纣的“君不君”悖逆了“君君”的不易原则,理应引起汤武革命的时代变易。《易纬》这种不易与变易相辅相成的辩证统一社会发展观,就促进封建社会的发展而言,仍然具有一定的进步意义。《易纬》在秦汉易学史上首次明确地将不易原则确立为本体的易道,不仅是易学本身的一种理论创新,同时也是董仲舒“王道之三纲可求于天”、“道之大原出于天,天不变,道亦不变”(《汉书·董仲舒传》)的神学经学理论在易学领域的一种反映。

如果说《易纬》的太易说在宇宙生成论意义上确立了易之本原性,那么《易纬》在赋予易之易简、变易、不易三种本质涵义之后声称:“故易者,天地之道也,乾坤之德,万物之宝。至哉易,一元以为元纪。”则是从宇宙本体论的意义上彰明了“一名而含三义”的易作为宇宙最高原理、天地万有的根本规律的本体性。《易纬》站在宇宙论哲学的高度,对孟、京卦气说象数易学的哲学化与理论化,不仅标志着汉代易学尤其是孟、京新易学理论本身的不断深化,而且也意味着董仲舒所辟创的粗糙简陋的神学经学伴随着时代的发展与挑战,亦愈来愈走向精致化、系统化了。

其三,卦气说象数易学理论的神学化。前文已讲过,董仲舒重建的新儒学亦即天人感应神学目的论思想体系,使汉代儒家哲学开始走向神学化,而传统的天命神学亦开始走向经学化。经学的神学化与神学的经学化,是汉代新儒学最为凸显的思想特征。两汉之际伴随着神秘主义思潮的兴起,经学的神学化达到了登峰造极的地步。之所以如此,前文已讲过,无疑缘于广泛

而深刻的社会及思想背景。就政治层面而言,王莽篡权与光武中兴皆借助于宗教迷信的神学思想;就社会层面而言,危机动乱时期正是思想混乱之时,更是民众以宗教神学为精神寄托发泄对现实不满之日;就科学水平而言,汉代自然科学的诸多门类尽管有了长足的发展,但还远远达不到促使人们走出宗教迷信困境的程度;就理性精神而言,尽管两汉之际的扬雄及东汉早期的王充对神学经学给予了理性的批判,但其二人最终亦未能完全摆脱神学经学的束缚,其理论在当时亦未有多大影响,甚至遭到当时诸儒的种种讥讽,足见在思想界、学术界仍然是神学的天下;就经学走向而言,西汉晚期社会政治的深度危机,直接导致了御用统治思想的经学的空前危机。经学要走出困境,扬雄选择的纠正经学的神学化、恢复正统儒学的理性批判路向,显然不合时宜。相反,将经学进一步神学化才是经学走出危机、再度振兴的合乎时代发展潮流的唯一选择;就儒者自身而言,将经学引向进一步精致、系统的神学化,不仅可以神化其自身的时代使命、担当意识与思想信仰,又能够提升其自身的社会政治地位,更重要的是降低了其自身参政议政的各种风险性。凡此种种,足以说明西汉晚期经学开始走向极度的神学化,既是时代发展的一种必然结果,也是经学理论发展的一种内在要求,更是整个汉代经学发展历程中的一个重要环节。

经学极度神学化的标志,就是谶纬尤其是纬书的形成。就《易纬》而言,其经学的神学化就是卦气说象数易学理论的神学化。这种神学化大致说来,表现在如下两个方面:

一是圣人化尤其是孔子化。中国传统哲学素来具有较为强烈的圣人意识,儒家哲学尤其如此。孔子所谓“祖述尧舜,宪章文武”,意味着其推崇尧舜文武等为圣人。孟子之后尤其是儒

家独尊的汉代,孔子成为儒家圣人统系中最为近世、最为信实的圣人,其圣人地位如日中天,正如孟子当年盛誉孔子为圣人之“集大成者”(《孟子·万章下》)、“出乎其类,拔乎其萃,自生民以来未有盛于孔子也”(《孟子·公孙丑上》)。谶纬神学更是将儒家圣人尤其是孔子的神化推向了极致,认为以孔子为代表的圣人皆是受神灵之感应、以奇特之长相禀赋天命而生,传达天意,为刘汉王朝制命立法。如《论语谶》称孔子“感黑龙之精以生”;《春秋纬·演孔图》称:“孔子母徵在,游于大泽之陂,睡梦黑帝使,请已已往梦交,语曰:汝乳必于空桑之中。觉则若感,生丘于空桑。孔子长十尺,大九围,坐如蹲龙,立如牵牛,就之如昂,望之如斗。孔子论经,有鸟化为书。孔子奉以告天,赤爵集书上化为黄玉,刻曰:孔提命,作应法,为赤制。”又称:“圣人不可生,必有所制,以显天心。邱为木铎,制天下法。”在谶纬神学看来,孔子就是备受推崇的神话式的人格神。儒家强烈的圣人意识则必然导致对圣人之言的经典之强烈崇拜,亦即经典意识。对圣人经典的崇拜又反过来强化了对圣人的推崇。从这种意义上讲,圣人意识就是经典意识,经典意识就是圣人意识,二者是相互融通、互显互发的关系。就儒家经典意识的本质而言,是指蕴涵圣人微言大义的经典具有哲学世界观意义上的普遍性、绝对性、无限性、永恒性与超越性。换言之,儒家经典就是经天纬地囊括天人的神圣不可侵犯的绝对真理。前文讲过,由于孔子删定的儒家经典,其思想内容乃是上古文化的理论结晶。而作为汉代统治思想的儒家经典,要发挥其通经致用的理论指导功能,必须从解释学的角度对传统经典进行合乎时代需要的理论阐释与发明,这便产生了董仲舒所开启的汉代今文经学。然而伴随着经学内部今文学之间及今文与古文经之间的不断纷争,

以及统治集团内部激烈的政治斗争对儒学所产生的直接或间接的诸多影响,使得经学的各种理论是否合乎经典亦即圣人孔子之本意,受到了来自经学内部与外部的不断质疑。这种质疑伴随着西汉晚期社会政治的深度危机而不断加剧,直接表现为经学面临着空前的挑战与危机。为了迎接挑战与摆脱危机,经学家尤其是今文经学家顺应西汉晚期兴起的神秘主义思潮,以强烈的创新意识、巨大的学术胆识,断然地将其自身的经学理论直接假托于圣人尤其是孔子之名下。这是纬书的共同特征,《易纬》尤为如此。《易纬》卦气说象数易学理论,多是借孔子之口而得以直接阐述。既然是圣人孔子之言,则无疑具有十足的经典权威性。《易纬》通过将其卦气说象数易学理论的圣人化尤其是孔子化,不仅使汉易象数之学彻底摆脱了质疑、走出了危机,同时得到了进一步的神化,保障了其理论体系的合法性、确当性及权威性。《易纬》将其理论直接假托于孔子,并非完全出于其标新立异的大胆杜撰,而是承袭与弘扬今文经学的思想传统的结果。今文经学的学术风尚、思想旨趣表现为顺应时代潮流的理论创新,在师法严明的经学时代,为了使其创新的理论合乎圣人经典之义而名正言顺,经学家们不得不辩称其自身理论出之于师法甚至直接出之于孔子。就易学而言,孟喜就将其卦气说煞有介事地称为出自于其师易学博士田王孙;京房则干脆直接大胆地将其八宫说托言于孔子:“孔子易云:有四易,一世、二世为地易,三世、四世为人易,五世、六世为天易,游魂、归魂为鬼易。”(《京氏易传》)其关于象与数的理论亦假借于孔子:“孔子曰:阳三阴四,位之正也。”(同上)《易纬》直承京房的这一路向,进一步全面而彻底地将卦气说象数易学理论孔子化了。

二是先验化与神秘化。如果说《易纬》将卦气说象数易学

在名义上全盘圣人化尤其是孔子化是其理论的一种外在神学化,那么,《易纬》将卦气说象数易学的先验化与神秘化则是其理论的一种内在神学化。我们曾经讲过,《周易》原本是由六十四卦象数符号系统与卦爻辞文字系统所组成的一部占筮之书,经过《易传》以阴阳学说的哲学改造,《周易》则变成由六十四卦象数为形式、天地人三才之道义理为内容的一部哲学论著。《易传》的哲学思想体系具体说来,就是象数与义理、形式与内容的巧妙结合。就《易传》哲学思想体系总体的主导倾向而言,无疑是置义理内容于优位,而象数形式是服务于或从属于义理内容的。换言之,作为义理内容的关于自然与社会的宇宙客观规律具有本原性、客观性与绝对性,而作为对天地万物客观外界的摹写、表征与反映的象数形式具有从属性、主观性与相对性。用现代哲学语言来说,前者为存在为第一性,后者为思维为第二性。这种视义理为首位显然体现了其义理派易学的思想特征。然而,当《易传》为了标举其象数体系能够准确、全面地表征其义理内容的时候,又对原本就源于宗教巫术神秘主义的易数与易象,给予了更加非理性的神秘化的肯定与崇拜。所谓“蓍之德圆而神”;“凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也”;“十有八变而成卦,八卦而小成。引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣”;“极数知来之谓占”;“极其数遂定天下之象”;“易与天地准,故能弥纶天地之道”等等。由此看来,“广大悉备”的《周易》象数体系既能“与天地准”,又能达到“天下之至精”、“天下之至变”、“天下之至神”的终极程度,这就表明不仅象数就是义理、义理就是象数,同时象数又具有终极的本原性。这样,原本作为认识义理的工具、表征内容的形式的象数则又被推置于具有本原意义的首要地位,如此则象数决定义理、决定一

切。具体说来,就是通过象数便可以完全推导出“天下之理”、“三才之道”亦即宇宙的普遍规律。就《易传》象数与义理亦即形式与内容相结合的哲学思想体系而言,象数的确具有摹写、表征与反映亦即认识义理的功能与意义,但《易传》将象数的这种功能与意义的本原化与绝对化,最终使《周易》的象数结构成为了一种完全脱离客观存在的先验体系亦即绝对真理体系。这又充分地体现出了《易传》象数倾向的思想特征。应当说,富有浓厚宗教神秘主义色彩的象数易学与极具深邃理性主义精神的义理易学这两种倾向并存于《易传》当中,后世易学的象数派与义理派就其学理而言,均导源于《易传》。汉代易学为了顺应神学政治的时代需要与神学经学的社会思潮,选择并承袭了《易传》象数易学的这一路向,并加以进一步的理论开显与发明,形成了易学史上最为典型的象数派易学。作为开启汉代象数易学的孟、京卦气说象数之学,就其思想内容而言,就是建构了一种囊括天人的具有先验性的全新的象数系统亦即宇宙图式。这种象数系统或宇宙图式既与阴阳五行数术的社会思潮相契应,又与天文、历法等自然科学知识相结合,不仅有着深刻的理论基础或观念背景亦即汉代占有统治思想地位的神学天人感应论,同时又是神学天人感应论在易学领域的理论深化。由于处于汉代象数易学的创建时期,孟、京的主要精力投入在象数理论本身的建构上,尽管其理论本身亦透显出神秘的先验性,孟喜尤其是京房有时也强调这种神秘的先验性,如所谓“考天时察人事在乎卦”、“考五行于运命,人事,天道,日月星辰,局于指掌(指掌亦即绝对真理的先验象数体系理论)”(《京氏易传》卷下)。但孟、京没有对其象数易学的这种神秘的绝对的先验性,作出更深更高层次的神学哲学论证。作为对孟、京象数易学的理论总结者,

《易纬》对这一问题给予了充分的关注。上文已讲过,《易纬》提出了以“太易说”为核心内容的独具特色的宇宙生成论。《易纬》运用“象”、“数”的理论并结合阴阳气论,对宇宙本体“太易”的演化过程及其规律作了全面系统的繁琐论证。从表面看来,其太易说是在探讨与说明宇宙的起源与生成,但事实上与中国哲学的各种宇宙论一样,其真正的目的并不在于关注与探索宇宙起源与生成的自然哲学问题,而在于为其自身的人生哲学提供一种形而上的终极依据与保障。就《易纬》而言,借助于太易说的宇宙学说,论证太易尤其是潜在地涵摄于太易之中的“象”、“数”亦即《周易》的象数体系的本原性、先验性与绝对性,才是其太易说宇宙论的终极性旨归。《易纬》认为宇宙演化过程是由无到有,亦即由太易到太初、太始、太素。本体太易的演化过程及其变化规律,就是表征阴阳之气的奇偶之数以及卦爻之象的演变过程及其变化规律。尽管太易寂然无气,但“象”、“数”的变化规律性亦即变化之理则潜在于太易之中,亦即郑玄注《乾凿度》所谓“圣人知太易有理未形,故曰太易”。从这种意义上讲,太易与象数是同一层次的本体范畴,太易即象数,象数即太易,二者是一而二、二而一的关系。在此基础上,《易纬》又运用筮法中表征爻象变化的四个重要筮数七八九六,进一步具体地论证象数的本体意义。《乾凿度》称:“阳动而进,阴动而退,故阳以七、阴以八为象。易,一阴一阳,合而为十五之谓道。阳变七之九,阴变八之六,亦合于十五,则彖变之数,若之一也。”郑玄注:“彖者,爻之不变动者。五,象天数奇也。十,象地之数偶也。合天地之数,乃谓之道。”这就是说,爻之不变之数七八合为十五、爻之变动之数九六合之亦为十五,十五作为天地之数,前者从本体寂然不动的静态意义上体现了宇宙的一阴一

阳之道,后者从本体发育流行的动态意义上体现了宇宙的一阴一阳之道。十五作为“彖变之数,若之一也”,“一”为太初之始,亦即十五这一天地之数又为宇宙之本始。经过如此的论证,《周易》的象数既是宇宙的总规律,又是宇宙的本原,更是“万物之祖宗”,《易纬》终于确立了象数的本体地位。当然,《易纬》的这种论证,并不是诉之于理性的逻辑说理,而是诉之于典型的宗教巫术神秘主义的主观猜想与杜撰,诉之于其对《易传》以来尤其是孟、京崇拜象数的神秘主义的极端发展。从理性的视角来看,《易纬》的这种论证无疑是极为幼稚荒唐、粗俗鄙陋。但站在哲学附属于神学、科学服务于迷信、理性屈从于信仰的汉代经学神学立场而言,《易纬》的这种论证,较之《易传》及孟、京的象数易学,则更加精致、系统而合理了。《易纬》通过对象数本体意义的宗教神秘主义论证,从宇宙本体论的哲学高度,将《周易》尤其是孟、京卦气说象数易学体系先验化、绝对化了。而《易纬》象数之学这种先验化、绝对化本身,也意味更具神秘化了。

综上所述三个方面所述,《易纬》通过对孟、京卦气说象数易学理论的体系化、哲学化与神学化,将《易传》的象数易学尤其是孟、京占验派卦气说象数易学从理论及致用的意义上推向了极端,建构了一个囊括天人的非常庞大的象数易学神学体系。源自于《易传》的象数易学终于可以独立成为一个特色鲜明的学派了。孟、京所辟创的象数新易学通过《易纬》的理论整合,不仅渡过了西汉晚期的经学危机,而且以其更加顺应神学政治的时代需要、契合神学迷信的社会思潮之优势,以众经之首的姿态,伴随着谶纬神学的极度风行,在东汉初期得以迅猛的发展。至汉章帝(公元79年)亲自主持的白虎观会议的召开,意味着

对董仲舒所开启的整个汉代神学经学(包括今文经学、古文经学及谶纬神学)二百余年发展的一次理论上的全面总结与整合。《白虎通》的颁布,标志着创建于武帝时期的神学经学统治思想之最终完成、神学经学的国家宗教地位之确立、神学经学的皇帝钦定之法典化。谶纬神学的风行充分体现了汉代经学神学化、神学经学化的发展趋势及登峰造极的程度,立足于宗教神学世界观的《白虎通》涵化了谶纬诸多的神学经学理论,并将之贯通于其整个的宗教神学经学体系当中。易学尤其是《易纬》为代表的象数易学在东汉初期的经学地位也跃居众经之首,这一点在《白虎通》有明确的反映。《白虎通》的理论核心与思想宗旨是为纲常名教作神学的经学论证,这一论证的理论基础就是易学尤其是象数易学。关于三纲,《白虎通·三纲六纪》称:“君臣、父子、夫妇,六人也,所以称三纲何?一阴一阳之谓道,阳得阴而成,阴得阳而序,刚柔相配,故六人为三纲。”此是对董仲舒“王道之三纲”以及京房与《易纬》象数易学的社会政治目的在于“理人伦而明王道”在易学的神学经学意义上所作的进一步具体论说。关于五常的起源,《白虎通·性情》更是直承《易纬·乾凿度》的说法:“人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁义礼智信也。”五常作为君子之德,《易传》认为本源于人道对天德“元亨利贞”之效法(《文言传》为比附经文“元亨利贞”,故将五德略为四德),亦即董仲舒所谓“道之大原出于天”。董仲舒又提出五常的道德属性出于五行(《春秋繁露·五行之义》),在此基础上,《易纬》站在天人合一的卦气说立场进一步指出,五行之气于人而言为五常而“理人伦”,于天而言为主四时之卦气而“明天道”。故《乾凿度》称:“五者(即五常)道德之分,天人之际也。圣人所以通天意,理人伦,而明至道也。”很显然,《白

虎通》对《易纬》的这一观点给予了高度的认肯与法典性的强化。《易纬》的象数易学对《白虎通》的深刻影响,由上述可略见一斑。《易纬》为代表的汉代象数易学在《白虎通》神学经学体系中的突出地位,与《白虎通》集编者班固在《汉书·艺文志》中高扬《易》的本原意义有着高度的一致:“六艺之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;《书》以广听,知之术也;《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备。而《易》为之原。故曰:‘《易》不可见,则乾坤或几乎息矣’,言与天地为终始也。”我们这里姑且不论班固以五经牵强比附五常,值得关注的是,班固突显《周易》为众经之首之用意是颇为彰明的,这同时也反映了汉代象数易学的鼎盛发展以及其广泛的社会影响。

白虎观会议的召开与《白虎通》的颁发,不仅标志着汉代神学经学统治思想理论建构的最终完成,也标识着《易纬》为代表的卦气说象数易学的极度发展。白虎观会议之后亦即和帝以后的东汉中期,随着社会政治再次陷入不可挽回的深度危机,以及社会批判思潮的逐渐兴起,占有统治地位的神学经学以白虎观会议为转折点盛极必衰,逐渐走向衰亡。由于时代需要的不同,社会思潮的不同,历史对思想的选择自然也不同。就易学而言,孟、京及《易纬》的占验派卦气说象数易学自章帝之后不得不顺应新的时代潮流,而转变理论形态,具体说来,就是由占验派象数易学向注经派象数易学的逐渐转向。

第三节 占验派象数易学到注经派 象数易学的转向

东汉中期和帝以后,京房与《易纬》为代表的以天人感应、

阴阳灾异为理论基础的占验派象数易学,开始了向摒弃天人感应的阴阳灾异神学理论的注经派象数易学的逐渐转向。至东汉末年,以郑玄、荀爽尤其是虞翻为代表的注经派象数易学,将孟喜以来有着近三百年发展历史的汉代象数易学,推到了顶峰,同时也标志着汉代象数易学的终结。^①而汉代象数易学理论形态之所以出现由占验派到注经派这种转换,其根本的原因在于继西汉末年之后汉代社会的政治与经学又一次陷入了日益加剧且无可拯救的极度危机。

首先是社会政治危机。就体现历史发展必然性的偶然性而言,东汉自和帝以至献帝的一百多年来,即位的九个皇帝竟然全是幼童,即位时年龄最小的殇帝出生只有百余日,年龄最大的桓帝也只有十五岁。这些未成年的皇帝名义上拥有王权,但实际上王权则是长期持续的旁落于母后、外戚、宦官手中。如此外戚、宦官轮番执政,造成了统治集团内部皇帝与外戚宦官、官僚与外戚宦官、外戚与宦官等各派政治势力之间的相互联合、矛盾与斗争的不断加剧,政权内部陷入了相互残害杀戮的恶性循环。统治阶级内部矛盾的日益加深,导致政局的极度动荡不稳,其结果是引发了社会的全面危机。由于外戚宦官的专权,造成政治的空前黑暗。皇室贵族奢侈腐朽,官吏腐败贪残,导致民众饱受横征暴敛之苦难。官僚、地主及富商疯狂兼并土地,加之天灾频仍,加速了农民的大量破产与流亡。由统治阶级内部矛盾的日益加深直接促使阶级矛盾的日益尖锐。东汉后期的近百年,社会始终动荡不安,自安帝年间起,农民起义此起彼伏、延绵不断,至灵帝时期的黄巾大起义更是波澜壮阔、摧枯拉朽。黄巾大起义尽管遭到东汉政权的残酷镇压而最终失败,但东汉政权也由此而受到了一次颇为沉重的打击,导致东汉政权名存实亡,王朝

统治岌岌可危,这一局面乃时人有目共睹。正如《后汉书·儒林传》所称:“桓、灵之间,君道秕僻,朝纲日陵,国隙屡启,自中智以下,靡不审其崩离。”事实上,和帝之后的整个东汉中期社会政治深度危机的现实重要根源,就在于王权的旁落、王权“神话”的破灭。西汉晚期以来的社会政治危机之所以能够得以拯救,就在于光武及明帝、章帝对王权的强化。在封建专制体制下,王权的强大则一般意味着君王的相对开明、励精图治与社会的相对稳定。因此,处于长期持续的社会动荡不安、灾难日益深重的东汉社会,人们唯一的希望就是能够再度出现类似王权强大的光武中兴,正如东汉晚期具有社会批判倾向的开明思想家崔寔的无奈慨叹:“自汉兴以来,三百五十余岁矣。政令垢玩,上下怠懈,风俗彫敝,人庶巧伪,百姓嚣然,咸复思中兴之救矣。”(《全后汉文·政论》)然而,历史不会以人们的主观愿望而简单的重复,东汉王朝已经历史地注定要寿终正寝了。

其次是经学的危机。无论是奴隶制还是封建制尤其是封建大一统的专制统治王朝,对于宗教神学都有一种内在的客观要求。最高统治者需要以此论证其政权的合法性,以此作为其统治思想的宗教世界观,以此来麻醉民众而稳固统治,故而宗教神学与专制政治有着先天的不解之缘。刘汉王朝法定统治思想、具有绝对独尊地位的汉代神学经学与汉代专制政治之密切关系,在中国封建专制史上则尤具典型意义。在传统的西周天命神学尤其是董仲舒天人感应神学目的论看来,地上的王权乃天上的神权所授。而事实上,天上的神权乃是地上的王权的投影。王权强大则神权强大,王权衰微则神权衰落。西周初期、汉武与昭帝宣帝时期、光武与明帝章帝时期王权与天命神学、神学经学的强盛化与法典化,春秋战国时期、西汉末年王权与天命神学、

神学经学的衰落,无不体现出王权与神权的同步性。至于东汉和帝之后长期持续性的王权旁落与衰微以及所伴随的社会政治深度危机,则必然导致汉代神学经学面临着极为严峻的考验与挑战,神学经学的这次危机在两汉四百年中无疑是最为空前的。经学的这次危机较之西汉末年的危机由于所面临的时代及社会思潮等方面的客观历史背景有着较大的差异,故而危机的表现则有着鲜明的时代性,具体说来体现在这样几个方面:一是经学长期逐渐地失去了国家意识形态统治思想的指导意义与政治调节功能。王权强大时期的君主为了励精图治、稳固政权,大多都能自觉、主动地将蕴涵儒家安邦治国的价值理想的神学经学,视为国家政治与社会生活的基本准则与理论依据,也能很大程度上接受神学经学对绝对性、任意性的王权的相对的随时纠正与约束,从而改善朝政,经学亦发挥着政治调节的功能。而东汉中南后期的皇帝均是昏君庸主,专权的外戚宦官更是既无任何儒家道德操守,更无任何儒家价值理想,全神贯注的只是私己的争权夺利。专权者对于经学,既不像《白虎通》那样视其为整顿纲纪的根本大法,更谈不上接受其约束与调节,相反则把经学变成欺世盗名、谋取私利的卑鄙工具。经学对于社会政治的思想指导与调节约束功能不仅完全丧失,反而走向了反面,亦即所谓“利害交争,岂顾宪制,怀仁抱义,祇受其毙。周孔徒劳,名教虚设”(《全晋文·核性赋》)。经学的地位可谓一落千丈。二是东汉政权对士大夫知识分子的残酷迫害。外戚宦官专权所导致的政治极端黑暗,社会秩序的极度混乱,引起了全社会的强烈不满。官僚集团中一大批开明的士大夫知识分子对外戚宦官的腐朽专权,给予了公开的揭露、抨击与斗争,为此遭到了外戚宦官势力集团的多次残酷镇压与迫害。双方的斗争始于和帝,至桓灵时

期达到了极度的尖锐与残酷,其标志就是史上著名的“党锢之祸”。面临淫威,许多党人清高自守、视死如归,受到了士大夫阶层及社会民众的广泛同情与支持。然而,大批的士大夫知识分子惨遭迫害与禁锢,亦意味着其担当与承载的汉代经学亦遭到了沉重的打击。本来作为汉代王权统治思想的经学,却受到了来自王权自身的惨烈摧毁,这与王权强大、经学繁荣时期的雄才大略的汉武立五经博士之尊儒、儒者出身的光武“爱好经术,未及下车,而先访儒雅”(《后汉书·儒林传》)之崇经相比较,简直就是天壤之别。三是社会批判思潮的兴起。如果说“党锢之祸”是统治集团较高层次的士大夫知识分子为主体对黑暗政治的一种实际斗争,那么东汉晚期兴起的社会批判思潮则是下层士大夫知识分子对黑暗政治在思想上的一种斗争。社会批判思潮以崔寔、王符、仲长统、荀悦等为主要代表人物,他们继承了西汉晚期以来扬雄、桓谭、王充反对官方神学的无神论传统,站在理性的思想立场,对东汉晚期的社会危机与腐朽政治给予了较为深刻的揭露、分析与批判,同时也提出了各种社会政治改良思想与主张。社会批判思潮从表面看来,是针对现实的社会政治问题,但从其思想出发点与理论宗旨而言,则是对汉代统治思想神学经学的一种扬弃与批判。如果说经学强盛时期的王充对谶纬神学的“俗传蔽惑,伪书放流”(《论衡·对作》)之批判,被社会广泛地视为一种“异端”,那么在宫中专为献帝侍讲的荀悦明确地揭露纬书乃是假托孔子的伪作亦即所谓“以仲尼杂己”(《申鉴·俗嫌》),这显然至少在思想学术界是一种广泛的共识。这不仅意味着《白虎通》以谶纬神学为理论基础的经学之法典地位已经彻底动摇,同时也标志着社会批判思潮对汉代神学经学在理论上的釜底抽薪。四是儒者道德节操、价值信念的

消解与丧失。自汉武至章帝的二百年来,经学尽管经历了西汉末年暂短的危机,但其发展就整体而言仍然处于上升的繁荣时期。这一时期的汉代政权为了扶持儒学,选拔人才,由武帝所确立的博士弟子课试及察举征辟的选官途经基本能得以畅通,儒者通经或通过察举征辟便可入仕为官,为官即可为富。“禄利之路”的畅通,政治及经济的诱惑,对于儒家经学传授、研习以及广泛传播、全面发展,起到了重要的促进作用。由此,儒生以饱满的热情,在提升自身道德操守的“内圣”修养基础上,积极地正面地致力于经学理论的建设以及经学理论的践履。始于武帝的汉代经学至明帝永平年间,其繁荣鼎盛正如《后汉书·儒林传》所说:“济济乎,洋洋乎,盛于永平矣。”章帝所颁布的《白虎通》,就是经学这一鼎盛时期的理论结晶。然而和帝之后伴随着经学的走向衰落,情形就大为不同了。专权的外戚宦官毫无任何儒家素养,对经学维护政治统治秩序的重要性既无基本的认识,更谈不上如汉武、光武那样重视经学的远见卓识了。其结果是在政治上疏于经学的建设,在选官方面由于朋党营私的垄断,堵塞了儒生通经致仕的途径,由此而造成了儒者极端的悲观与不满。这一局面集中而具体的表现为作为官学的经学大本营太学陷入了极度的萧条:“及邓后(和帝皇后)称制,学者颇懈……儒职多非其人。”“自安帝览政,薄于艺文,博士倚席不讲,朋徒相视怠散,学舍颓敝,鞠为园蔬,牧儿莠竖,至于薪刈其下。”(《后汉书·儒林传》)面对黑暗的社会政治,儒者始终处于无奈的悲愤困境之中。在经学沦为专权者窃取私己名利的虚伪工具之社会风尚下,儒者也只能是随波逐流,寡鲜廉耻,节操失守,道德沦丧,为统治者提供治国安邦之术的价值信念逐渐消解得荡然无存。儒者道德节操与价值信念的沦丧,意味着汉代经

学的没落。

如上述所言,汉代经学在政治指导与调节功能的丧失、黑暗政治的迫害、社会批判思潮的理论冲击以及儒者道德节操与价值信念的沦丧等种种深度危机面前,其唯一的出路就在于伴随着经学衰落的过程而渐渐地远离黑暗的政治,这是经学的无奈选择,也是儒者的无奈选择,更是时代的必然选择。经学远离政治就意味着经学远离作为统治思想的官学,而走向一般学术性研究的私学。经学的衰落是指儒学的以天人感应、阴阳灾异为理论基础的神学经学这一具有鲜明时代性的理论形态的衰落,而不是儒学本身的衰落。儒家学说的核心是维护封建专制统治的纲常名教,只要封建专制统治存在,儒家学说就要被利用,中国两千多年的封建社会发展史也充分地证明了这一点。只是为了顺应不同时代或同一时代的不同历史时期的政治需要与社会思潮,儒学需要不断地改变着自身的理论形态。东汉和帝之后的一百多年,经学衰落的过程就是儒学的神学经学这一理论形态发生蜕变的过程,也就是由官学向私学转变的过程。官学的特征一是严守家法(师法),墨守成规;二是通经致用,入仕为官。相对而言,私学的风尚则倾向于旁通六艺,兼综诸家,以至于打破今文经与古文经的界限,强调古今贯通,同时不以通经入仕为目的,而以潜心于学术性经学研究为己任。东汉由社会政治危机所引发的经学危机,导致大批儒者由官学退回到私学,成为思想家与学术界的一种较为普遍的风尚。由于远离令人厌恶的黑暗政治及官学,儒者由此而尤感自豪并受到了广大知识分子的赞誉与民众的支持。正如《后汉书·党锢列传》所称:“逮桓灵之间,主荒政缪,国命委于阉寺,士子羞与为伍。”党人领袖李膺赦归乡里,“天下士大夫皆高尚其道,而污秽朝廷”;党人范

滂赦归故里,“汝南、南阳士大夫迎之者(车)数千两”(《后汉书·范滂传》);荀爽“后遭党锢,隐于海上,又南遁汉滨,积十余年,以著述为事,遂称为硕儒”(《后汉书·荀爽传》);郑玄亦“坐党禁锢,十有四年”,赦免后屡受征召为博士等官职,然其对政治与官学早已彻底心灰意冷,故终生致力于“念述先王之元意,思整百家之不齐”(《后汉书·郑玄传》)的著书立说与收徒讲学。汉代经学由官学到私学的转向,标志着汉代经学理论形态的转换,也意味着汉代经学学术风尚的转变。

以京房、《易纬》为代表的占验派象数易学,是汉代神学经学的一个重要组成部分,易学的发展与经学的发展有着同步性。《周易》作为群经之首,经学的危机就是易学的危机。换言之,易学的危机更加突出的反映了经学的危机。伴随着经学理论形态及学术风尚的转变,汉代象数易学也逐渐实现了由占验派象数易学到注经派象数易学的转型。

为了顺应通经致用亦即经学政治化、工具化、神学化的时代需要,占验派象数易学有着今文经学的共同特征,就是疏于经文本义的训诂与诠释,其思想旨趣与理论宗旨偏重于义理的阐发。具体说来,就是建构以卦气说为核心的象数理论体系,以此解说阴阳灾异,发挥其社会政治的指导与调节功能。而两汉时期始终未能立于学官的流行于民间私学的古文经学,由于远离政治,免于政治地位与经济利益之诱惑,故能以严谨朴实的学风潜心专注于经文的文字训诂与名物诠释,使经学研究成为一门较为纯粹的学术,这对文化的传承而言,固然有着重要意义。因此,在汉代尤其是东汉以来,这种民间私学的古文经学尽管未立于学官,但亦受到朝廷一定程度上的重视以及知识分子的关注。作为官学的占验派象数易学这一理论形态向私学的转向,实际

上就是向古文经学的转向,具体说来,就是向费直注经派易学的转向。汉代象数易学理论形态的这种转型,是一种既有扬弃又有继承的转型,可以称为官学的私学化、私学的官学化,或者今文经学的古文化、古文经学的今文化。前者是指对占验派象数易学阴阳灾异神学思想及其政治功能的扬弃,后者是指对占验派象数易学理论本身的继承、运用与发明。从宏观的整体角度来说,也可以称为官学与私学、今文经与古文经的融会与贯通,这也符合东汉中期以来尤其是东汉末年学术与文化发展的历史必然趋势。作为今文经学的占验派象数易学,尽管失之于空疏与虚妄甚至荒诞,但却充满着鲜活的生活气息,跳动着时代的精神脉搏,蕴涵着儒家天人和諧的价值理想与终极诉求,高扬着《周易》生生不息的“日新”德性与变易理念。而作为古文经学的费氏易学虽然得之于对经文字意训诂的谨严朴实以及探索学术真理的执著精神,但如果长期脱离时代需要与时代思潮亦即东汉古文大师杜林自称的“不合时务”,那么必然成为以古释古、以水济水的失去文化创新能力的僵化无用之学。由此观之,今古文学各有长短优劣,如果二者相互取长补短、融会贯通,无疑是一种明智的选择。事实上,汉章帝召开的白虎观会议及其颁发的《白虎通》,已经透显出今古文学及谶纬之学走向统一的发展趋势。东汉中期之后的古文经学之所以强调兼综诸家、融通古今,今文经学之所以主张打破官学的严守师法家法而走向私学,都体现了对经学走向统一融合发展趋势的认识的日益深化。费直古文易学之所以在东汉中期以后得以迅速而广泛的发展,除了其自身以注解经文为宗旨的古文私学,受益于经学由官学向私学转向的时代潮流外,作为官学今文经学的京房与《易纬》象数易学的融入,从而使其获得了具有时代性的学术文化

生命力,是另外一个非常重要的原因。

费直生卒年不详,大致活动于西汉晚期的两汉之际。《汉书·儒林传·费直传》称:“费直,字长翁,东莱人也。治《易》为郎,至单父令。长于卦筮,亡章句,徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇文言解说上下经。琅邪王璜平中能传之。”《汉书·艺文志》又称:“刘向以中《古文易经》校施、孟、梁丘经,或脱去无咎悔亡,唯费氏经与古文同。”由此说明费直所传乃古文易学,其易学宗旨是以《易传》十翼解释经义。费直这种以传解经的易学风格,与当时盛行的京房及《易纬》以占验为宗旨的卦气说易学风尚迥然不同。费直易学在当时即有名于世。东汉建武年间,古文经学者、尚书令韩歆上疏光武帝,请立费氏易于学官,但由于遭到今文学派的强烈反对而未能成功。尽管在此后的汉代始终未能立为博士,但并未影响其在东汉中期以后的愈演愈盛。换言之,恰恰因为未立于学官,才避免了东汉中期以后官学经学衰落的命运,顺应了私学日渐兴盛的经学发展趋势。《后汉书·孙期传》称:“陈元、郑众皆传费氏易。其后,马融亦为其传,融授郑玄,玄作《易注》,荀爽又作《易传》,自是费氏兴而京氏遂衰。”陈元、郑众皆是东汉初年知名于世的经学大师,虽然史载未见其有《易》注,但其继韩歆为费氏易学在东汉的扩大声势与振兴发展,起到了重要的推动作用。东汉中南期的马融才高博洽,兼综诸经,世称通儒。既勤于著述,又重于讲习,“教养诸生,常有千数”(《后汉书·马融传》)。就费氏易学在东汉的学术发展而言,马融是一个极为关键的人物。其理论贡献在于:一是开启了通过以传解经的方式注经的易学新风,为占验派象数易学到注经派象数易学的理论形态之转换,奠定了基础并确立了东汉中南期的易学发展方向;二是以费氏古文易学为基础的同时,援引

并涵化了传统的卦气说象数易学理论,这不仅标志着古文易与今文易、私学与官学在学术思想内容上开始走向融合与统一,同时也为其后郑玄、荀爽及虞翻以象数释《易》开了先河;三是继承了费氏易学以传解经的传统,初步恢复了《易传》的义理倾向,以人事政治的理性义理取代了京房与《易纬》卦气说象数易学以天人感应、阴阳灾异为理论基础的神学义理。这对其后的郑玄以史注《易》、以礼注《易》、以《易传》十翼注《易》的义理倾向尤其是王弼义理派易学对《易传》义理思想的全面恢复与深度创新,都具有重要的导源意义;四是对《周易》文本的校订尤其是经文字义的训诂,对汉唐易学的发展产生了重要影响。总之,尽管马融在理论上并无多少创新建树,但就其对东汉易学在发展方向及其影响而言,与西汉孟喜一样是一位在汉代易学发展史上十分重要的人物。东汉中期以后以注经为宗旨的象数易学,就其整体的发展来说,实是由马融发其端,郑玄、荀爽承其绪,虞翻总其成。

郑玄学贯古今,注遍群经,成为德高望重的汉代经学集大成者。其于易学,先是“师事京兆第五元先,始通《京氏易》”(《后汉书·郑玄传》),后又“事扶风马融”(同上)所传费氏易,由此而兼通今古文易学。作为官学的今文经学之京房与《易纬》卦气说象数易学,尽管在东汉中期以后开始走向衰落,但由于其二百多年的鼎盛发展及章帝时期的法典化,其在思想界与学术界仍然具有一定的影响。一些仕于朝廷或隐居乡野的忠义之士仍将其作为评议时弊、改善朝政的思想武器,如和帝时期的司徒丁鸿、安帝时期的太尉杨震以及顺帝时期终生不仕而精于京氏易的郎顗等,均是借助卦气说盛言阴阳灾异,以表达其拯救时局危机的社会政治主张。《后汉书》关于郎顗数次奏章的记载尤为

详细。与上述经师不同的是,郑玄虽然亦精于京氏易学,又受其师马融“集诸生考论图纬”(同上)的影响,笃信谶纬,注释《易纬》,但却在学术思想上完全摒弃了卦气说象数易学的天人感应阴阳灾异论,而是承袭马融的思维理路,将传统经学的卦气说涵化、熔铸于其对经文的解说之中,充分地体现了其以注经为宗旨的象数派易学风格。就郑玄易学的思想特征而言,无疑是以爻辰说为核心的象数体系的建构。爻辰说的基本含义就是乾坤十二爻与十二辰的相配,由于爻与辰的相配有不同的形式,故最早有京房爻辰说,后有《易纬》的爻辰说等,爻辰说实际上是京房与《易纬》卦气说象数易学的一种形式。郑玄对京房及《易纬》将爻与辰相结合的这种象数思路极为重视,沿着这一思路郑玄创立了自成体系的一种新的爻辰说(详见《两汉象数易学研究》)。因此,郑玄的爻辰说就其思路而言,可以说是出于京房与《易纬》,但就其内容而言,则是其象数理论的创新。郑玄将爻辰说扩而充之,引而申之,则《周易》六十四卦三百八十四爻又可以完全地统摄于以爻辰说为核心的象数体系之中。而十二辰又于四方、四时、十二月、二十四节气、十二律、十二生肖、八卦卦气、五行及二十八宿等具有相对应的关系,郑玄以乾坤十二爻纳十二辰,则上述诸多内容又纳入以爻辰说为核心的象数体系。这是一种以时空为架构的庞杂的象数体系,也是一种宇宙图式。在郑玄看来,这种动态的象数体系或宇宙图式体现了天地阴阳之气的随时消息盈虚、循环往复与万物春生夏长秋收冬藏的运动变化。就此而言,郑玄的爻辰说象数体系与孟、京、《易纬》占验派卦气说的各种象数体系并无二致。这不仅反映了其受到今文易学的影响,也体现了其对今文易学理论的开显与创新。但二者又有着本质的区别,占验派卦气说的各种象数

体系被视为一种占验系统,其功能是服务于阴阳灾异解说与现实社会政治。而郑玄的这一象数系统被视为一种注解《周易》的基本体例或象数原理,其宗旨在于通过象数阐发《周易》的义理思想,而传统的卦气说象数易学浓郁的政治色彩已被消解。郑玄四十多岁罹党锢之祸之后的余生三十余年,“隐修经业,杜门不出”,“时年六十,弟子河内赵商等自远方至者数千”(同上),其易学在当时的社会各阶层,均产生了广泛的影响。郑玄象数易学体系的建构及其在《周易》经文注释与《周易》原理阐发上的广泛运用,标志着继马融之后,其对东汉注经派象数易学这一新的理论形态的基本确立及其推布于世。

与郑玄同时代、注经派象数易学阵营中的另一位重要人物,就是荀子第十二世孙、世称“硕儒”的荀爽。荀爽与郑玄在遭坐党锢的人生经历、累征不诣的高风亮节以及依经立注的学术旨趣等方面,有着颇多的相似之处。荀氏易学与郑玄易学的致思路向相同的是,在依经立注的思想宗旨下,亦关注对传统京房、《易纬》卦气说象数易学在扬弃其神学成分前提下的吸纳与运用,尤为重视并致力于富有自身理论特色的以阴阳升降说为核心的象数易学体系的创建,这个象数易学体系亦是一种囊括天人的宇宙模型。荀氏阴阳升降说(详见《两汉象数易学研究》)的思想特征,从宏观的角度来说,就是以爻变以及由爻变所引起的卦变为象数原则,通过对《周易》经传的训诂释义,以阐发自然与社会的普遍发展规律。由此,其以阴阳升降说为核心的象数易学体系,既是对《易传》哲学思想体系的精髓亦即“一阴一阳之谓道”的远绍与象数表达,也是对孟、京及《易纬》立足于爻变及卦变的象数理论的近承、整合与开新。《周易》尤其是汉代易学的象数结构系统,多是以爻变或卦变的原则得以建构的。

如《序卦传》“非复即变”的卦序系统；帛书《周易》以卦为变化单位的卦序系统；孟喜主于爻变原则的十二月卦说、六日七分说象数系统；京房凸显爻变原则的八宫说象数系统等。相对于郑玄不主于爻变与卦变的爻辰说象数体系，荀爽阴阳升降说象数体系则充分地体现了其对《周易》象数结构内在联系及其原则的极为关注与深入探究，同时也表明了其较之郑玄更加内在地将孟、京及《易纬》卦气说象数理论引向了以注经为宗旨的易学象数解释学。另外，《易传》基于以象出义的象数倾向，曾就爻位的意义上提出了当位、相应、承、乘等象数体例。郑玄承继费氏以传解经的传统，对于《周易》的注释亦重视并运用此类象数体例。然而，《易传》与郑玄都是在既成爻象、卦象的静态意义上运用此类象数原则。京房深契《易传》“变动不居”、“唯变所适”的阴阳变化之道的微言奥义，曾创造性地在爻变的未成象的动态意义上论及爻象的当位与中位（详见《两汉象数易学研究》），这应当说是对《易传》阴阳变易学说的象数深度发明。只是京房的主旨不在于注经，故其这一发明在当时尚无象数解释学的多大意义与影响。荀爽继承并发挥了京房的这一发明，在静态、动态以及静态与动态有机结合的意义上，将爻象的当位、中位、相应、承、乘、比、据、隔等系列的象数范式，广泛地运用于其对经文的注释之中。由此，极大地拓展了易学象数解释学的领域，提升了其易学象数解释学的灵活性与自如性。荀爽所确立的静性与动态相结合而尤为突显动态性的象数范式，与其核心的阴阳升降说在变易义理与既成、未成象数意义上又颇为融通，二者相辅相成、互显互发。阴阳升降说是运用象数范式的前提，象数范式又能彰明阴阳升降说的意义。再者，荀爽为了全面贯彻象数易学的解释学原则，尤为关注对《说卦》之外逸象的运用，这既

是上承于先秦时期尤其是《说卦传》易象说之遗风,更是开启了虞翻的逸象易学。总之,荀爽所建构的象数易学体系,是以阴阳升降说为核心思想或主导原则,以爻象的系列象数范式为具体的释易体例,以孟、京与《易纬》卦气说为补充原则,以易象说为象数基础的,这是一个具有整体性、系统性、动态性的象数易学体系。荀爽建构这一象数易学体系的目的,既在于“明天道”,更在于“推天道以明人道”,其秉承《易传》的这一思维方式与基本精神,较之郑玄易学更为鲜明、更加坚定。其阴阳升降说中的乾升坤降旨在说明“阳升阴降,天道行也”(《乾·文言注》)。其于人道的意义正如惠栋《易汉学》所称:“以阳在二者当升坤五为君,阴在五者当降居乾二为臣。”荀爽继承了京房与《易纬》的爻象爵位说,以五爻为君、二爻为臣。这里透显了荀爽对外戚、宦官专权的现实黑暗政治的强烈不满以及以天道匡正君臣之道的迫切愿望。荀爽一生如范晔所说“以儒行处士,累征并谢病不诣”,但于黄发之年“未十旬而取卿相”,积极投身于铲除乱臣董卓、振兴汉家王室的斗争,乃是其“平运则弘道以求志,陵夷则濡迹以匡时”的真实写照及儒家担当意识与价值追求的身体践履。荀爽注《乾·文言》“云行雨施天下平”称:“乾升于坤曰云行,坤降于乾曰雨施,乾坤二卦成两既济,阴阳和均,而得其正,故曰天下平。”(《周易集解》引)既济为六十四卦中唯一六爻当位得正、阴阳和顺之卦。在荀爽看来,体现阳升阴降变易之道的既济之象,彰显了《易传》所谓“乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”的天人和谐。这里,也突出地反映了处于天下大乱之世的荀爽对现实的自然与社会和谐秩序的殷切期盼及儒家和谐价值理想的终极追求。

总之,较之郑玄爻辰“多参天象”的象数易学体系,荀爽阴

阳升降说则更加致力于具有内在结构联系的象数体系的建构,为步其后尘的虞翻象数易学的鼎盛发展,奠定了理论基础,产生了深刻影响;较之郑玄以史、礼释《易》的义理倾向,荀爽立足于象数基础上的人文理性精神更加突显、更具时代性。其于天人关系视野下的和谐价值理想的终极性之义理诉求,为魏晋玄学义理派易学之诞生,无疑具有理论的启迪意义;较之郑玄对现实黑暗政治的彻底悲观以及《易纬》注释中所体现的“有生于无”的道家哲学倾向,荀爽于黄发之年积极出世的“陵夷则濡迹以匡时”的儒家通经致用、投身问世之价值理念,则颇为显豁。作为东汉注经派象数易学阵营中的两个重要人物,郑、荀易学儒道互补的思想特征,也是东汉末年伴随着传统儒家经学的衰落、道家思潮的渐兴而形成的儒道会通的学术思想发展必然趋势,在易学领域里的一种反映。总括言之,荀爽易学是对于郑玄所确立的注经派象数易学在易学与哲学意义上的一种理论深化,其在汉代易学乃至哲学发展史上是一个不可忽视的重要环节。

晚于郑、荀近半个世纪的虞翻,称得上汉代象数易学的最后一位大师,也是汉代象数易学最典型的代表人物。虞翻易学自成体系且独具特色,后世号之曰“虞氏学”。其易学渊源如同郑、荀承继于汉代传统的今文易学且尤为精深而醇正,即虞氏所自称的五世家传孟氏易。其易学宗旨亦如郑、荀秉承费氏以传释经的古文易学立场且更加鲜明而坚定,亦即其强调的“蒙先师之说,依经立注”(《三国志》注引《虞翻别传》)。其易学特征犹如汉代象数易学尤其是郑、荀弘扬《易传》以象解《易》(如《彖传》、《象传》以系统的爻位说解说卦爻辞等)的传统且推向极致。从虞翻《易注》中所反映的整体思想而言,虞氏易学是远绍并深契《易传》所开显的以乾坤所表征的阴阳变易这一根本理

念与核心精髓,中继并涵化了孟喜体现阴阳变易观念的四正卦说、十二消息卦说、六日七分说与京房凸现爻变原则的八宫说以及《易纬》体现以《老》释《易》的“有生于无”宇宙论,近承并深化了郑玄蕴涵乾坤阴阳消息的爻辰说、《易纬》注中透显道家易的思想倾向尤其是荀爽彰显动态性特征的阴阳升降说、卦变思想以及魏伯阳挺立道教易的月体纳甲说。虞氏在广泛的吸纳前人研究成果的基础上,进行了大胆的独具匠心的理论开新,将其核心的卦变说与爻位说、互体说、易象说、逸象说、同义说、卦气说等等种类繁多、形式多样的象数释《易》体例冶为一炉,建构了自孟喜以来三百年汉代象数易学发展史上规模最为宏大、结构最为系统的象数易学体系。应当说,虞氏易学是对整个汉代今文易学与古文易学、儒家易学与道家易学在理论上的一次全面熔旧与铸新、整合与概括,虞氏象数易学体系的建构标识着汉代易学尤其是象数易学的顶峰发展及理论终结。

虞氏象数易学体系之所以得以建构与确立,无疑有着坚实的理论基础,这就是以乾坤所标示的阴阳变易、阴阳会通的哲学思想,而这一理论依据直接导源于《易传》。前文上篇中已经讲过,《易传》作者运用春秋以来形成的阴阳学说对《周易》进行了全面的哲学改造,建立了以囊括天地人三才之道的阴阳学说为义理内容、以《周易》六十四卦的框架结构为象数形式的哲学思想体系。《庄子·天下篇》称:“《易》以道阴阳。”这就明确地晓示了《周易》的思想精髓与理论核心就是阴阳学说。《易传》的阴阳理论具体说来,就是宇宙万事万物的运动变化都是阴阳对立统一的过程与结果,事物都是阴阳对立统一体。构成事物的阴阳双方既有性质相反、相互对立的一面,又有相互转化、相互统一的一面。阴阳双方的对立与统一互为前提、不可分割,对立

乃统一中的对立,统一乃对立中的统一,对立与统一乃一而二、二而一的辩证关系。《易传》对阴阳的对立统一关系有过广泛而深刻的阐述,认为只有属性与功能相异的阴阳两极之对立,才能引起“刚柔相摩”、“刚柔相推”的阴阳之交感,而阴阳对立、交感的结果则必然会引起“刚柔相推而生变化”的阴阳之转化,亦即阴阳变易、阴阳会通。《易传》认为阴阳的这种对立、交感与转化亦即现代哲学所谓对立统一,是事物运动变化发展的内在动力源泉,是宇宙万物的“性命之理”,也就是宇宙的普遍规律,用《易传》的话来说,就是“一阴一阳之谓道”,这一命题又是对《周易》阴阳学说在本体论意义上的高度抽绎与精湛概括。应当说,《易传》的阴阳学说内容丰富、理论深刻,达到了“形而上者谓之道”的本体论哲学高度,称得上先秦时期阴阳哲学的最高水平。由于《易传》要通过形而下的《周易》六十四卦框架结构这一象数形式,表征、透显与晓示其阴阳学说这一义理内容,因此,如何使象数形式服务于义理内容亦即实现二者的巧妙结合,则需要《易传》创造性的覃思与发明。《易传》认为,作为纯阳、纯阴的乾坤是《周易》六十四卦象数体系的根本,亦即所谓“乾坤其《易》之缊邪?乾坤成列,而《易》立乎其中矣。乾坤毁,则无以见《易》。《易》不可见,则乾坤或几乎息矣”。这是从正反两方面强调乾坤在《周易》中的核心地位。就象数结构而言,有乾坤的“刚柔相摩”才有八卦,亦即“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。有“八卦相荡”、“因而重之”才有六十四卦。由此,乾坤十二阴阳爻的上下、内外、进退、往来、屈伸、变通、消息等则集中地体现了《周易》框架结构的象数形式对其阴阳对立统一学说义理内容的表征、透显与晓示。尤其是《彖传》对后世所谓十二月卦的解释已经明显的蕴涵着乾坤十二阴阳爻

的递次消息说。前文已讲过,由于《易传》的主导倾向体现为义理易学,因此在如何运用《周易》框架结构这一象数形式表征其阴阳学说的义理内容,也提出了如消息等诸多概念,但是在理论上尚未作进一步的深入说明。尽管也发明了如包涵诸多形式的爻位说、相应说等象数体例以阐明其阴阳哲学思想,但这些象数体例之间缺乏结构上的内在联结。换言之,尚未建构一个具有整体性、动态性及系统性的象数系统。汉代易学尤其是汉代象数易学在《易传》的这一基础上,对象数理论及其象数结构均作了深刻的探究、阐明与创发,且建树颇多。具体说来,整个汉代象数易学对《易传》乾坤消息说给予了坚定的承继与深度的开新。就占验派象数易学而言,孟喜立足于《易传》的乾坤消息说,创立了十二消息卦说,又以十二消息卦为主干辟创了统摄六十四卦的六日七分说。问易于孟喜“善于阴阳”(《焦氏易林·费直序》)的焦延寿承继并发展了孟氏六日七分说而确立了六十四卦变占法。京房在整合孟、焦的基础上,进一步对司马迁“《易》基乾坤”(《外戚世家》)的汉初易学共识,给予了强调:“八卦之要,始于乾坤,通乎万物。”同时就乾坤以及生于乾坤消息之坎离对于彰明阴阳学说的重要性给予了高度的理论概括:“乾坤者阴阳之根本,坎离者阴阳之性命。”(《京氏易传》)这一命题是对《易传》尤其是孟、焦根基于乾坤消息说建构其晓示阴阳学说的象数易学系统的一种理论回应。在这一理论指导下,尤为可贵的是,京房创建了充分体现乾坤消息说之统摄作用的颇具整体性、动态性及系统性的八宫说。至于其后的《易纬》更是对孟、焦、京象数易学的一次理论深化与总结。尽管占验派象数易学的各种象数体系的宗旨是阴阳灾异之解说及其社会政治的指导,但就其彰明阴阳学说的象数体系理论本身而言,无疑是

对《易传》关于象数形式与义理内容相结合这一易学与哲学思想形态的进一步具体理论深化。就东汉注经派象数易学而言,尽管其宗旨是“依经立注”,但其以象释易的典型象数思维方式,决定了其对《易传》以及孟、焦、京、《易纬》乾坤消息说这一象数核心理论的关注、阐发及其更具个性化理论特征的创造性运用。郑玄的爻辰说是对乾坤阴阳消息说的一种独到的象数理论创新,荀爽的阴阳升降说则是立足于“阴阳相易出于乾坤”(《系辞注》)这一理论出发点,对《易传》以来传统乾坤消息说的理论活化与灵活运用。同时,也是契合于《易传》本旨的“毁乾坤之体则无以见阴阳之交易”(同上)这一观点的具体象数表达。应当说,汉代易学自孟、京以至郑、荀,虽然其易学宗旨有占验与注经之别,其象数体系亦各具特色,但对秉承于《易传》且贯穿于各自易学体系中的乾坤消息说这一主旋律思想,则有着高度的共识。而各种标新立异的象数体系,又是从不同视角、不同侧面对乾坤消息说的理论深化与全幅解读。由此为汉代象数易学的终结者虞翻的总其成,提供了广泛的研究成果,积累了丰富的思想资料。虞氏象数易学体系的总体特征,突出地表现在其对《易传》以来传统的乾坤消息说所蕴涵的丰富阴阳思想的深入探讨、精到理解以及熟练运用。虞氏象数易学体系的基础、核心内容为卦变说,卦变说的根本理论依据是乾坤消息说。虞氏卦变说有两种形式,一是乾坤生六子说,二是十二消息卦生众卦说。前者是指由乾坤消息亦即“乾二五之坤则生震坎艮(坎中互体有震艮),坤二五之乾则生巽离兑(离中互体有巽兑)”(《系辞传》“四象生八卦”注)。此既是对《易传》“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的象数解读,也是对京房“乾坤者阴阳之根本,坎离者阴阳之性命”、荀爽“阳(乾)动之坤而

为坎……阴(坤)动之乾而成离”(《乾·文言》注)、“离坎者,乾坤之家而阴阳之府”(《乾·彖》注)以及《易纬》“乾坤者阴阳之根本,万物之祖宗”、坎离者“日月之道,阴阳之经,所以终始万物”(《乾凿度》)等阴阳思想的象数深化;后者是指由乾坤十二阴阳爻递次消息而生十二月卦,十二月卦又生其余卦。较之京房八宫说主于一爻及三爻的多重爻变原则,虞氏这一卦变原则完全贯彻了一爻变的原则。由此,这是一个在汉代乃至整个易学史上最具整体性、系统性、规则性、动态性的象数结构体系。这一象数结构体系是对汉代三百年来各种象数系统涵化、开显与创新的结果,同时也为后世卦变理论如朱熹的卦变图、俞琰的先天六十四卦直图等奠定了基础。总之,虞氏视野下的乾坤消息说是其创建并确立具有自身理论特色的卦变说的思想灵魂,其卦变说也是对这一思想灵魂的深度象数化。除卦变之外,虞氏其他诸多的象数体例如旁通、飞伏等等,皆是乾坤消息说这一核心理论的创造性灵活运用,也是力图从不同角度、不同层面全方位地以象数形式阐发乾坤阴阳消息学说。需要强调的是,虞氏是将乾坤阴阳消息提升到《易传》囊括天人的“一阴一阳之谓道”的高度加以理解与发挥的,亦即其所谓“易道阴阳消息之大要也”(《坤·彖》注)。如其注“夫《易》开物成务,冒天下之道”称:“以阳(乾)辟坤谓之开物,以阴(即坤)翕乾谓之成务。”此即是以乾坤消息(翕辟)为《易》之道。在虞氏那里,乾坤阴阳消息就是宇宙的根本规律,万物的“性命之理”。如其注“穷理尽性以至于命”称:“以乾推坤谓之穷理,以坤变乾谓之尽性。性尽理穷故至于命。”尽管虞氏这种象数解释不一定合乎《易传》本意,但其以乾坤的阴阳刚柔相推亦即阴阳消息思想来解读《易》道的“性命之理”,则是契合《易传》之本旨,也是对传统乾坤消

息说的一种理论发挥。虞氏通过乾坤消息与《易》之一阴一阳之道的互释互显而强调二者的相互融通,从而使得乾坤消息这一象数系统获得了易道的宇宙本体意义,最终成为其象数易学体系得以建构的核心指导思想与终极理论依据。

虞氏建构庞大的象数易学体系的目的就在于其自称的“依经立注”,虞氏易学标志着汉代象数易学由占验灾异为宗旨嬗变为阐释经文为旨归之后的极端发展。东汉中期以后,通过马融尤其是郑、荀顺应经学日渐远离现实政治的时代发展趋势,专志于学术研究的积极努力,完成了由占验派象数易学到注经派象数易学的学术风尚、发展路向的转变。以郑、荀为代表的注经派易学之所以称为象数派,就在于其主导的诠释学原则在整体上标识为象数易学理论体系基础上的以象解经。郑、荀确立的以象释经的主导原则,有着深刻的时代观念与思维背景以及《周易》内在的学理依据。就时代而言,整个汉代经学哲学的深层次思想观念无不聚焦并根基于天地万物构成的宇宙论,由此在思维方式上标举为尤其关注形而下有形世界的典型经学思维。汉代占验派象数易学就其理论本身的思维而言,就是汉代经学象数思维的突出代表。就具体时代的思维方式的选择与形成而言,固然有着政治等因素的历史偶然性,然而思维方式一经形成则具有相对的稳定性。在时代社会政治等历史条件尚未出现本质的变革之前,这种业已形成的思维方式则仍然会作为一种内在观念依据,对人们的理论创新产生着重要作用。汉代经学象数思维尤为如此。东汉中期以后,尽管孟、京易学伴随着传统经学的衰落而衰落,但其衰落的是其占验阴阳灾异之政治功能,而其长达三百年的象数思维方式以及体现这一思维方式的卦气说理论,不仅对郑、荀等注经派易学家确立以象解经的诠释

原则产生了深刻影响,而且更在虞氏易学中得以充分彰显。另外,《周易》内在学理亦即阴阳学说是通过框架结构象数形式得以彰明的。为了阴阳学说这一义理内容与象数形式的巧妙结合,《易传》尤其是《彖传》、《象传》、《说卦传》等开显了以象数解说《易经》的思维路向与阐释原则。在汉代,视为圣人孔子之言的《周易》已经具有了儒家经典的地位与意义,而汉人的圣人意识、经典意识尤为浓重。由此郑、荀等易学家在顺应汉代经学象数思维的基础上,进一步承继并弘扬了《易传》的象数倾向、确立象数为主导的释经原则,这是郑、荀尚未具备魏王弼扬弃汉代经学象数思维的时代超越性的一种历史必然性选择。

郑、荀易学是以注释《周易》经传为宗旨,那么从解释学的角度来说,就要首先面临且需要明确的一个问题便是圣人所立之卦象与圣人所系之卦爻辞二者之间到底是一种什么关系?这也是自《周易》诞生以来整个易学史上不同时代、同一时代不同时期的不同学派的不同易学家所面临的基本问题,也是易学家确立不同易学诠释学原则的重要理论前提。对于这一基本问题的思考、明确乃至有意识的理论问答,对于无论是立足于占筮还是立足于义理的《周易》解读而言,都是不可回避的问题。《易经》原本是部卜筮之书,卦爻辞乃是占筮之文字辑录,其主要内容是筮占的宗教巫术思想,但同时也蕴涵着某些先民日常生活经验知识的时代性结晶。就前者而言,其卦爻辞与卦爻象之间肯定存在着宗教巫术意义上的直接“必然”联系。就后者而言,卦爻辞与卦爻象之间便没有什么必然的联系,只是牵强的依据卦爻象对生活经验知识的表达而已。春秋时期人们对卦爻辞在内容上的这两种区分已经有了初步的认识,尽管这一时期的人们大多仍然站在占筮的宗教巫术立场,运用八卦所取物象

(亦即后来形成的《说卦传》)对卦爻辞的吉凶悔吝作出解释,但同时也开始摆脱卦爻象而采用卦名及卦义的思路以解说卦爻辞(详见《左传》、《国语》筮例)。就注释原则而言,前者具有象数的倾向,此亦是后世象数派易学之滥觞。后者具有义理的倾向,此亦是后世义理派易学之先声。《易传》作为哲理著作,其探讨与阐发宇宙的根本规律亦即天道的哲学立场是鲜明的。但由于其阴阳哲学的义理内容是以象数结构为表现形式,而哲学的义理与宗教的象数在根本上是对立的。为了克服这种对立,《易传》扬弃了象数原始的宗教筮术意义,而将象数改造为认识义理、表现义理的认识论意义上的哲学思维工具,这也是《周易》由卜筮之书上升为哲理之作的关键一步。但接下来又面临另外一个问题,作为形而下的象数具有有形有象的有限性,这与《易传》所要阐发的义理尤其是本体论层面的义理之抽象性与无限性产生了矛盾。为了消解这一矛盾,实现象数形式与义理内容的统一,《易传》尤为强调象数对客观世界在抽象概括意义上的表证功能。所谓“《易》者象也,象也者像也”;“夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”等等。旨在说明象数对客观世界并不仅仅是一种简单的直接摹拟与复制或仅仅具有形象的指实功能,而是对客观对象世界在想象、联想、比拟亦即所谓“引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣”意义上的抽象与概括亦即象数具有抽象的表征功能。由此可以看出,《易传》尤为关注象数由形象到抽象、由感性到理性、由指实功能到表征功能的过渡与实现。在《易传》看来,圣人所立之象数与圣人所系卦爻辞中所蕴涵圣人之意亦即义理二者之间并不是简单的直接性统一,而是抽象的间接性统一。正是由于象数表征功能的开显,才使得形象性、具体性、有限性的象数获得了

抽象性、超越性、无限性、普遍性的意义与功能。并通过具有这种意义与功能的象数以实现对形而上的客观世界义理的认识与把握,同时也实现了其哲学思想体系在象数形式与义理内容上的有机统一。《易传》正是基于象数与义理的这种统一,才坚定地声称:“《易》与天地准,故能弥纶天地之道。”从现象上看,《易传》继承了春秋时期人们以象数说《易》的传统,但事实上,《易传》是对春秋人们的象数观实现了性质上由宗教到哲学、功能上由指实到表征的本质飞跃,是对《周易》象数与义理、形式与内容二者巧妙地加以结合的一种理论上的创造性发明。由于《易传》的哲学思想体系是通过对《易经》的解说这一形式得以建构的,因此,其解释学原则仍然坚持象数的观点。但在对具体的卦爻辞解释中,扬弃了春秋时期具有指实功能的象数观念,亦即很少采用八卦所取物象解说卦爻辞,大多数情况下是运用具有某种程度普遍意义的爻位说亦即运用象数表征功能加以宏观阐释。也就是说,在《易传》看来,卦爻象与卦爻辞之间亦即象数与义理之间并不存在具体直接的必然性统一关系,而是抽象间接的相对性的统一。另外,在某些卦爻辞与卦爻象联系不大甚至没有联系情况下,《易传》同样是继承了春秋时期人们以卦名卦义释经的传统,尤其是《系辞传》对《周易》基本原理的阐发,则几乎完全摆脱了由于注释经文所带来的象数的束缚,充分体现了象数服务于义理、义理置于优位的主导倾向。应当说,在《易传》那里,既重视象数的表现形式,又不拘泥于象数,尤其善于发挥象数的表征功能以拓展象数容纳义理的广阔空间。同时,阐发义理又不完全脱离象数这一形式,充分发挥《周易》象数框架“立象尽意”的功能。如此,象数与义理、形式与内容二者之间就显得不是那么紧张了,而是在义理的基础上趋向二者

的相对统一。应当说,《易传》的这种象数义理观具有既对立又统一的朴素辩证性,就对后世易学理论本身的发展而言,无疑是颇为有益的。

然而,学术思想的发展规律是时代选择思想,而不是思想选择时代。作为汉代统治思想的经学思维的特征,用汉武帝的话来说就是:“善言天者必有征于人,善言古者必有验于今。”用章炳麟的话来说更为确切:“一言一事,必求其证。”汉代经学思想就是宇宙生成论观念基础上的象数思维,这就决定了汉代易学选择了一条象数的不归之路。具体说来,就是片面地继承并高扬《易传》的象数传统。表现为将象数置于首位,将各种象数体系绝对化、先验化并神学化。不是象数服务于义理,而是义理服务并屈从于象数。不是将象数视为人类的思维成果与认识工具,而是将卦爻象直接等同于事物本身,象数原则直接等同于宇宙法则,在象数的基础上追求象数与义理二者直接的绝对性统一,这就彻底颠倒了主体与客体的关系以及事物的现象与本质、形式与内容的本来面目。就象数的功能而言,彻底消解了象数在认识客观对象世界过程中由具体到抽象、由感性到理性这一理论中间环节,将《易传》已经忽略甚至在一定程度上已经否定了的象数指实功能重新加以复活与强化。相反,《易传》所开显得象数表征功能则被扬弃的荡然无存。对于这种思维方式与思想特征,汉代占验派象数易学是如此,注经派象数易学更是如此。就郑、荀所确立的注经派易学而言,这种绝对化的象数观必然导致卦爻象与卦爻辞之间存在直接的必然性联系的观念,并立足于象数对卦爻辞加以阐释。然而事实上许多卦爻辞与卦爻象之间并无任何联系,这种情况下由于放弃了《易传》象数与义理兼顾的诠释学原则,而企图彻底贯彻象数的诠释原则,因此极

尽牵强附会之能事之处，比比皆是。尤其是对以义理为核心而几乎无关象数的《易传》如《系辞传》的象数解读，实在是违于《易传》之本旨。这种恶性泛滥的象数解读，对于人们领会《易传》之奥义无疑是一种局限甚至于误导。这一现象在郑、荀身上已经得以体现，如荀爽注《乾·文言》“夫大人者，与天地合其德”称：“与天合德谓居五也，与地合德谓居二也。”此是以主于二五中位的阴阳升降说加以解释。事实上《文言》此言完全立足于义理，并非出于具体的卦爻之象，荀氏作出的象数解读，对于契解其意而言实是画蛇添足。因此，李鼎祚尽管引述其注，但又做了义理角度的案语：“谓抚育无私，同天地之覆载也。”荀氏又注其下文的“与日月合其明”称：“谓坤五之乾二成离，离为日。乾二之坤五为坎，坎为月。”此更是不厌其烦的阴阳升降说象数解读。李鼎祚同样诉之于义理：“威思远被，若日月之照临也。”李氏虽然不满孔颖达《周易正义》宗于王弼义理派易学，但在这里却是吸纳了孔颖达所援引的庄氏说：“‘与天地合其德’者，庄氏云：‘谓覆载也。’‘与日月合其明’者，谓照临也。”这也反映了李氏对荀爽象数易学弊端的洞察。而荀氏所失尤有显例，其注《坤·彖》“含弘光大，品物咸亨”称：“乾二居坤五为含，坤五居乾二为弘，坤初居乾四为光，乾四居坤初为大也。”事实上，《彖传》这里所谓“含弘光大，品物咸亨”与其文上的“坤厚载物，德合无疆”以及《彖传》所谓“地势坤，君子以厚德载物”的意蕴颇为融通，皆是从义理的角度对坤德的解释与阐发。对此，唐代易学家崔憬释称：“含育万物为弘，光华万物为大，动植各遂其性，故言品物咸亨也。”（李鼎祚《周易集解》）孔颖达《周易正义》释称：“包含宏厚，光著盛大，故品类之物，皆得亨通。”应当说，李、孔立足于义理的阐述颇契《彖传》之本旨。荀爽阴阳升

降说所蕴涵的乾坤阴阳消息思想本来是富有价值的,但在此之释不是立足于阴阳消息这一义理思想,而是纠结于文字的具体象数解读。如此既违背《彖传》本义,造成传文亦即义理与象数的风马牛不相及,令人费解。又以象数遮蔽了义理,将人们的思维引向了象数指实功能的繁琐主义。更使其阴阳升降说象数理论沦为一种幼稚的象数游戏了。由此可以看出,立足于象数的东汉注经派易学发展到郑玄尤其是荀爽那里,其本来富有乾坤阴阳消息朴素辩证法思想的象数易学体系,在以象数为普遍原则、以注经为最高宗旨的观念视野下,则表现出了窒息其理论生命力的绝对性、机械性、范式性、有限性、形下性的思想特征。而这与其所要阐释的具有相对性、灵活性、无限性、形上性的《周易》哲学思想体系,显然是格格不入的。由此而导致《周易》中象数与义理的内在矛盾趋于激化,形式与内容的内在关系趋于紧张,注经派象数易学已经陷入了困境。事实上,就荀爽本人而言,其人文理性意识是较为强烈的。就其阴阳升降说象数理论本身而言,其蕴涵的义理思想是深刻而丰富的。就此而言,其与《易传》的哲学思想是颇为契应的,亦体现出义理派易学的倾向。然而,由于受到整个汉代经学思维尤其是三百多年象数易学传统的巨大惯性之影响与左右,以及以注经为宗旨的种种局限,最终还是滑向了象数的泥潭。导致荀氏易学这一结局的基本观念,就是认为卦爻辞乃至传文的字字句句与卦爻象有着内在的必然联系。这一基本观念不得到根本上的转变,注经派象数易学就不会走出困境。遗憾的是,荀爽没有认识这一点,反而确立了这一观念。其后虞翻更没认识到这一点,进而强化了这一观念。

虞翻坚定地秉承了这一象数观念,并将此象数观念视为其

评判近世易学的标准原则。虞氏对东汉注经派易学名家如马融、郑玄、荀爽及宋忠等皆有不满意批评之辞，称他们的《易注》“皆未得其门，难以示世”。在虞氏看来，马融重于文字训诂，于象数仅仅是杂采而已，有违于以象数释易的宗旨；郑玄虽然主于爻辰说象数易学，但其取象迂曲，颇为牵强，未入象数之正途。且又以史、礼诸经释《易》，故其象数易学驳杂不经；荀爽固然倡导以象数释《易》，但象数原则贯彻得不全面、不深入，以至于释《坤·彖》“东北丧朋”不知道乾不为丧；宋忠重于义理而兼采象数，其易学的主导方向自然是趋于义理派易学了，完全未入象数之门。由此可以看出，虞氏不满意诸家《易》注的原因，就在于要么违背了象数观念如马融与宋忠，要么象数理论不醇不正如郑玄，要么象数理论及其运用不细微如荀爽。一句话，他们都没有做到对《周易》经传给出全面而深入的象数解读。而在虞氏看来，这一易学使命似乎只有他才有信心、有能力来肩负了。事实上也的确如此，在东汉注经派易学家中，承继于荀爽的虞氏象数观念最具坚定、明确、纯粹的典型意义。基于这种象数观念，虞氏建构了汉代易学史上最为庞大、最为复杂的象数易学体系，并借此对《周易》经传的字字句句作出了颇为详备的象数解读。就以象数释《易》这一角度而言，虞氏称得上在易学史上是前无古人、后无来者。虞翻也真正成为了汉代象数易学的集大成者。

在虞氏看来，经过他的这一番注释，《周易》经传中的字字句句皆有了象数依据，这就克服了其所谓“前人通讲，多玩章句，虽有秘说，于经疏阔”（《三国志·虞翻别传》）的弊端。《周易》中所蕴涵的天地人三才之道亦即所有的义理皆可收摄于其象数体系之中，这就达到了其“所览诸家解不离流俗，义有不当

实,辄悉改定,以就其正”(同上)的目的。如此,荀氏易学中所呈现的象数与义理内在矛盾之激化、形式与内容二者关系之紧张,便可以得以消解,从而实现象数与义理、形式与内容的统一。然而,这只是虞翻强烈的象数易学观念与典型的象数思维模式下的自我认识、自我感受以及“受命”、“知经”的自我吹嘘、自我标榜。事实上,其结果正好相反。就经文的解释而言,对于原本与象数没有多大关联的卦爻辞尤其是几乎无涉于象数的《易传》如《系辞传》等篇,虞氏为了贯彻其以象解经的原则,生搬硬套地进行象数阐释,极尽牵强附会之能事,造成经文、传文与象数之间的削足适履、方凿圆枘。如此的解释令人难明《周易》经传之文意;就象数的功能而言,易学中的象数作为认识的工具、表现内容的形式,既有感性认识意义上对具体事物的直接摹写、复制的指实功能,同时更具感性基础上的理性意义上的联想、比拟、抽象、概括的表征功能。卦爻辞主要是言及具体人事活动的吉凶悔吝,但同时也蕴含着某种理性认识的萌芽。《易传》的核心思想无疑是抽象的天地人三才之道,但这种高度抽绎的本体认识也是以对天地万物运动变化现象的直接观察为基础的。也就是说,就《易经》与《易传》对客观世界的认识而言,其象数指实功能的感性与形象中蕴涵着象数表征功能的理性与抽象,其象数表征功能的理性与抽象中又透现着象数指实功能的感性与形象。二者是互显互发、相互融通的对立统一关系。由此,对《周易》经传的诠释原则来说,理应象数指实功能与表征功能亦即象数与义理二者兼顾。然而,由于虞翻立足于典型的汉代经学象数思维方式以及《周易》“言”(卦爻辞)、“意”(义理)与“象”有着必然的内在联系亦即存在着——对应的关系这一坚定的象数观念,故其在荀爽易学基础上进一步彻底扬弃了象数

的表征功能亦即以义理释《易》的原则,而完全偏执于象数的指实功能亦即以象数解经的路向。由于《易经》卦爻辞所涉的具体事物极其繁众而驳杂,《易传》所阐发的内容更具义理的普遍性与变易性,虞翻只好毕其终生精力,使出浑身解数,创造出诸多象数体例,随心所欲、依经所需地求出八卦卦象,再以八卦所取颇为繁多的物象(亦即《说卦传》尤其是其开显的逸象),以此充分发挥象数的指实功能,对经文与传文做出机械化、公式化的象数解读。这一解读,无疑使《周易》陷入了极端繁琐主义的象数迷宫,其易学最终演变成为一种象数游戏。其结果是“存象忘意”,《周易》中所蕴涵的、易学所要阐发的丰富而精湛的义理思想,必被象数遮蔽而不可见。对于以虞翻为代表的汉代象数易学在注释《周易》经传问题上的极端象数主义思想观念、“案文责卦”的象数指实功能的泛滥运用以及扬弃象数表征功能所造成迷失义理的严重危害,晚卒于虞翻十年的王弼在《周易略例·明象篇》中,有过颇为激烈、精当的抨击:“义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃牛乎?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变,变又不足,推致五行,一失其原,巧愈弥甚,纵复或值,而义无所取,盖存象而忘意之由也。”就对义理的理解而言,占验派象数易学所理解与阐发的义理,固然在其自然观上有着天道的客观意义,但最终在本质上仍然是天人感应、阴阳灾异的神学目的论。以虞翻为代表的注经派象数易学所理解的义理,则主要是宇宙生成论观念下的形而下器物世界层面上的物理之理,而鲜指宇宙本体论观念下的形而上意义世界层面上的本体之理。这也突出地彰显了整个汉代经学的观念与思维特征。对《周易》义理这种宇宙论形态的理

解,是虞氏完全倾心于象数指实功能的思想观念基础,而其对象数指实功能的强化与运用,又进一步反映了其宇宙论形态的义理特征。同时,其扬弃象数表征功能,亦意味着扬弃了《周易》尤其是《易传》中所高扬的博大而精深的本体论哲学。对《周易》义理的理解与关注,是侧重于宇宙论形态义理还是本体论形态义理,这是易学史上象数派与义理派的根本分殊之处。虞氏为代表的汉代象数易学显然是属于典型的前者;就象数与义理的关系而言,前文业已指出,在《易传》看来,象数是形式,义理是内容,二者是有机的统一。重视象数是为了认识与把握义理,但不可偏颇地拘泥于象数甚至无限夸大象数的作用而视象数就是义理亦即所谓“存象忘意”。强调义理的目的性而不可完全废弃象数,否则就有违于《周易》“立象尽意”的本旨,最终导致过分忽视象数的表现形式与作用亦即魏晋玄学义理派易学王弼所谓的“存意忘象”。从易学史上看,汉代象数易学与魏晋义理易学是《易传》所开显的象数与义理相结合的哲学思想体系之后的两端发展。而魏晋王弼玄学义理派易学之崛起,就易学本身的发展角度来看,无疑是导源于对虞翻登峰造极的象数泛滥之彻底反动。《周易》尤其是《易传》的哲学思想体系,之所以能以象数与义理这种巧妙结合的独特理论形态得以确立,重要的原因就在于处理象数与义理尤其是本体论层面之抽象义理二者关系时,既依赖于象数,又能保持对象数的超越。在象数功能上表现为既重视象数指实功能,更强调象数表征功能。虞翻过分地执著于前者,不仅没有超越象数,反而在象数的道路上愈走愈远,愈陷愈深。结果是象数讲得越具体、越深入、越广泛,与具有超越性、抽象性的义理之间就越来越背离,从而使《周易》中的象数与义理、形式与内容的内在矛盾激化到了顶点。

虞氏易学存在的上述诸多弊端,造成虞翻原本沿着荀氏易学的象数路径使象数易学走出困境的愿望,不仅得不到实现,相反,将汉代象数易学彻底地推向了衰亡的深渊。王弼深刻地洞察到了以虞翻为代表的汉代象数易学诸多弊端尤其是造成象数与义理、形式与内容极度对立、冲突的“存象忘意”这一理论根源,由此而高举“存意忘象”的易学新旗帜,在易学史上掀起了一场声势浩大的革命运动,义理派易学从此得以崛起与振兴。然而遗憾的是,由于王弼道家“有生于无”的玄学根本观念的影响,使得魏晋玄学义理派易学最终亦陷入了彻底摒弃象数的虚无主义困境。易学的发展及其理论形态亦由汉代象派易学的一个极端嬗变为魏晋玄学义理派易学的另一个极端了。尽管如此,王弼易学的兴起,标志着以虞翻为代表的汉代三百年象数易学的终结,亦标识着易学伴随着时代的发展而踏上了新的旅程。

第四节 汉代象数易学的价值与影响

以孟、京及《易纬》为代表的占验派象数易学与郑、荀、虞为代表的注经派象数易学合而谓之的汉代象数易学,作为汉代易学的主流、汉代易学的标识,就其理论形态、思想特征以及对现实社会政治、后世易学与哲学及文化发展之影响与作用而言,具有鲜明、典型的时代性。汉代象数易学在易学史、哲学史乃至文化史上有着重要的历史地位,具体说来,其价值与影响主要体现在如下几个方面:

一是立足于《周易》象数系统,确立了一种新型的天人之学。天人之学在本质上就是天人关系亦即自然与社会的关系问

题。天人关系是传统易学与中国传统哲学及中国传统文化贯之于始终的核心根本问题。中国传统易学、哲学及文化视野下的天人关系,固然不乏极少数哲学家如荀子、柳宗元、刘禹锡所秉承的一定程度上的“天人相分”、“天与人交相胜”的倾向,但就整体的主流观点与根本的思想特征而言,仍然是“天人合一”、“天人相与”。天人之学可以上溯到西周天命神学,这是一种哲学孕育于宗教信仰之中的神学基础上的天人合一之学。降至春秋、战国时期,伴随着天人神学的衰亡以及人们理性的觉醒,哲学力图摆脱宗教的桎梏而由传统的信仰开始走向认知理性尤其是价值理性,人们对天人关系问题进行了重新的积极思考与探索。老子以道为最高哲学范畴,立足于无神论的基本观念,在中国传统哲学史上首次站在宇宙生成论与宇宙本体论的哲学高度,论证了天人同源、天人同道的天人合一的可能性与确当性。道家崇尚天道,在天道自然、无为自化的客观存在性基础上,对天道进行了广泛而深入的探讨,在认识论与辩证法领域提出了诸多识见,这在一定程度上反映了道家自然哲学的认知理性元素与成分。在天人关系中,老子一方面主张人为域中四大之一,人道效法天道自然亦即以人合天,这似乎透现出天道的价值源泉意义以及其立足于天道的人道终极关怀。但同时又明确地指出:“天地不仁。”由于过分强调天道的自然无为自化,最终彻底地否定了天道的人文价值根源与价值意义。老子在天道的人文价值论上的内在矛盾性,体现在天人关系中就是标识为重天道而轻人道,突显了富有深沉宇宙意识的自然主义倾向。对于道家这种偏执于天道而缺失于人道的人天观,用站在儒家立场的荀子的话来说,就是蔽于天而不知人。孔子以仁学为核心的道德哲学,无疑精于着眼于现实社会秩序的人道探究,但由于其形

上学之缺失,使得儒家人道的价值根源找不到终极的安顿之处。在天人关系上,表现为重人道而轻天道,彰显了浓郁的人生政治关怀的人文主义倾向。站在道家的立场上看,就是蔽于人而不知天。就整体的天人关系问题上,儒道无疑存在着互补的内在依据与内在要求。前文上篇中业已指出,《易传》站在儒家的立场,吸纳并涵化了道家的天道观,立足于以太极为本根的宇宙生成论、以易道为核心的宇宙本体论、以继善成性为标识的性命合一论、以“保合太和”为诉求的理想价值论,建构了一种天道与人道、自然主义与人文主义有机结合的儒道互补的天人整体之学。这种天人的世界观认为,天道与人道在价值理性的意义上有着内在的密切联系。其所谓的天道,既具有客体自然性,同时又被赋予了主体道德性,天道既是自然规律,更是社会秩序与人的存在价值的终极来源。这实际上是儒家的“以人观天”、“以天合人”的思维倾向。其所谓人道,必须合乎天道且以天道为最高价值原则与终极依据,这实际上又是道家“以人合天”、“以天证人”的思维倾向(传统儒家虽然亦主张“以天证人”,但以天道论人道的思维方式实由老子所创发、道家所开显)。简言之,《易传》中的天道是人道视野下的天道,人道乃天道意义上的人道。离开天道而言人道与离开人道而言天道,在《易传》看来都是不可思议的。这也是后世儒家在天人关系问题上的基本观念与基本立场。很显然,《易传》的天人整体观,既反映了思维方式上儒道两种思维倾向的深度整合,又体现了天人关系上儒道偏于一端的内在互补性。如此,道家蔽于天而不知人、儒家蔽于人而不知天的内在矛盾、紧张关系得以消解,天人关系在天人合一的整体观念下得以恰到好处的处理。由此,在易学与哲学史上确立了天人关系的典范。

《易传》的天人整体之学就其思想宗旨、基本精神与思维方式而言,又可表述为推天道以明人道。这种天人之学的天人合一思想观念与推天道以明人道的思维方式,不仅在经学史上为董仲舒的天人感应神学目的论所继承与发展,更为重要的是在易学史上对汉代象数易学的兴起与发展产生了直接的广泛而深刻的影响。汉代象数易学对于《易传》的天人整体之学,不仅仅是一种承继,更是顺应时代要求与时代思潮的一种开显与创新。这种继承与创新具体说来,就是对天人之学的创造性象数表达。就《易传》天人之学的理论表现形式而言,尽管具有象数形象思维与依赖于象数这一形式的某些成分,如“易有太极”一节的宇宙生成论与八卦的产生及八卦象数模式的结合等。但就整体尤其是形上本体易道这一核心而言,主要是通过抽象的理性分析这一义理表达方式。也就是说,《易传》天人之学的理论形态从整体、主导、根本的意义上讲仍然是一种义理形态亦即义理易学。由于汉代宇宙论哲学思潮的盛行以及象数思维的发达,故而汉代易学在承继《易传》天人之学的宇宙论、政治观与价值观的思想内容基础上,继承与发展了《易传》中的象数传统,进一步将《易传》天人之学的理论形态象数化且加以象数的理论深化。孟、京与《易纬》所辟创的各种卦气说象数系统以及郑、荀、虞所建构的各种象数体系,就其哲学意义而言,都是一种体现《易传》天人合一的整体性思维以及囊括天地人三才之道的宇宙模型。然后立足于这一宇宙模型,根据各种具体象数原则进行由天道到人道的推导。依据这种象数形态的天人之学,对现实社会秩序亦即纲常名教给予理论论证,对现实社会政治给予具体指导。尽管在占验派象数易学那里,这种象数形态天人之学具有浓厚的天人感应、阴阳灾异的神学色彩,使《易传》所确

立的理性哲学倒退为信仰哲学；尽管在汉代象数易学尤其是注经派象数易学那里，这种象数形态天人之学极具形而下的宇宙论与形而上学的思维特征，降低或消解了《易传》丰富的形上本体论与精湛的辩证法之哲学理论价值。但是，汉代易学所辟创的这种象数形态的天人之学却是顺应了汉代社会政治发展的时代需要、宇宙论的哲学思潮与神学论的社会思潮，并且以象数模型在推天道以明人道意义上的具体操作性之优势，充分发挥了在阴阳灾异占验、吉凶祸福预测以及社会政治指导等方面的多重功能，突出体现了经学作为汉代统治思想的政治性、工具性的意义，由此在汉代三百多年发展过程中一度富有内在而旺盛的生命力。因此，从历史主义的观点来看，汉代易学这种独创的象数形态的天人之学，是一种顺应时代发展的新型天人之学。是对《易传》义理形态天人之学的天人合一整体观与推天道以明人道的思维方式作出的一种创发性的象数解读与象数深化，在易学与哲学史上具有象数思维的纯粹、明确、典型意义，也是传统天人之学发展史上一座里程碑、不可忽视的理论环节。这种新型天人之学是汉代象数易学政治观、价值观思想体系的观念基础与理论依据。

二是深化了儒家的社会政治思想，强化了其社会政治指导功能。中国传统哲学尤其是儒家哲学在本质上就是人生政治哲学。孔子的仁学道德哲学思想体系主张理想人格的塑造与理想社会的实现，亦即由内圣开出外王，也就是《大学》所谓的“修齐治平”之道。孟子在境界的层面强调主体内在道德的超越性与精神性，深化了儒家的内圣之学。荀子立足于经验知识的立场，着眼于现实社会政治秩序的稳定，丰富了儒家的王道政治思想，使儒家的外王之学更具现实性与实践性。《易传》从天人合一

的观念出发,站在本体论的哲学高度,运用其抽绎的一阴一阳之道,以企实现天人之贯通、内外之合一。《易传》在主张内圣与外王兼顾统一亦即所谓“进德修业”、“盛德大业”、“崇德广业”的基础上,秉承了儒家经世致用的基本精神,强调了《周易》对外王之学的核心内容亦即社会政治的理论指导功能与实践应用功能。也就是《系辞传》所称:“夫《易》何为者也?夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。是故圣人以通天下之志,以定天下之业,以断天下之疑。”所谓“开物成务”的“通志”、“定业”、“断疑”实际上就是指谓国家与社会的政治思想与政治决策的贯彻与落实。这里已经透显出《易传》要将确立理想的政治理论以及制定有效的政治策略,视为《周易》的根本宗旨及易道的本质内容的思想倾向。为此,《易传》本着推天道以立人道的天人合一这一基本观念与理论前提,在历史与现实、现实与理想相结合的视野下,对治国安邦之道、治乱兴衰的吉凶得失之规律性,进行了广泛而深入的研究与探讨,由此极大地丰富了儒家哲学的政治思想。这里同时也透显出《易传》作者如同战国末叶的荀子已经预感到封建大一统时代的即将到来以及适应这一时代的政治理论之建构的迫切性。然而,在汉武帝之前的包括《易传》在内的先秦儒家政治哲学,始终仅仅是作为诸子之学之一的民间学术思想,尚未与现实的政治紧密结合,也未在现实的政治层面得以运用、得以检验与得以发展。武帝之后,借助于“独尊儒术”的历史契机,儒家经学取得了统治思想的合法地位。儒家的政治哲学作为国家意识形态,开始对国家与社会活动全面而深入的发挥着指导与调节的理论功能。董仲舒顺应时代政治需要通过对传统儒学的改构而确立的天人感应神学经学亦即新儒学,其终极的目的就是王权政治理论之建构与实施。

就作为汉代经学重要有机组成部分的《周易》而言,孟喜之所以冒着改师法、弃博士的风险,以巨大的学术胆识引发易学史上具有革命性变革而辟创象数新易学,其根本的原因就在于通过这一新型理论形态的象数易学,运用《周易》作为天人之学的先天优势,站在宇宙论高层次上,充分展示《周易》在汉代政治理论建设中的指导或主导作用,充分发挥《周易》在改善朝政、处理政治危机中的调节功能与实践功能。由此而肩负起经学作为统治思想的时代使命,《周易》及易学也开始成为捍卫儒家统治思想的重要理论工具。唐一行《大衍历议》称:“十二月卦,出于《孟氏章句》,其说《易》本于气,而后以人事明之。”十二月卦是孟喜卦气理论的核心内容。所谓“以明人事”是说孟喜运用卦气理论解说阴阳灾异,又通过天人感应的阴阳灾异说对君主加以警示,对王权加以限制,对朝政加以评论、干涉与改善,积极地参与国家政治管理活动。对阴阳灾异的占验、解说与应对,是汉代国家政治事务中的一项重要内容。阴阳灾异说就是董仲舒天人感应的上天谴告说,这是其王权理论中限制君权、改善政治的一个核心思想。就阴阳灾异占验而言,孟喜所辟创的卦气理论较之董仲舒立足于《春秋》的天人感应论,显然具有更大的优势。就此而言,孟喜的卦气理论是对汉代儒学的政治思想在易学象数意义上的具体深化,使得经学的政治理论更具现实的实践意义。承继孟喜的京房进一步完备了卦气理论,并强调指出其卦气象数易学的宗旨在于“断天下之理,定之以人伦,而明王道……法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义”。“人伦”即五常,“王道”即三纲。这实际上是站在天人合一的哲学高度,既是对《易传》政治理论与政治理想这一根本宗旨的充分认肯与明确阐发,也是对《周易》尤其是象数易学的儒家以纲常名教为

核心的政治思想与政治功能的公开宣示,更是对董仲舒“王道之三纲可求于天”的易学解读。在《易传》十篇那里,固然蕴涵着《周易》作为儒家纲常名教政治哲学这样一种基本的观念倾向,如《坤·文言》所谓“地道也,妻道也,臣道也”;《家人·彖》所谓“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,而家道正,正家而天下定矣”;《乾·文言》由天德“元亨利贞”所开显的君子四德以及儒家孔子尤其是孟子所诉求的仁义礼智信道德规范;《序卦传》所谓“立人之道曰仁与义”等等。然而,《易传》中关于儒家伦理政治哲学思想,零碎而不系统,概括亦欠精辟,观点亦乏明晰,阐发亦缺精到。名教与自然亦即天道的内在关系之论证,就整体而言不够深入、全面,而过多地呈现为外在、疏松的态势。我们说,《易传》天人合一的整体观念、推天道立人道的思维方式以及视《周易》为政治哲学的思想宗旨,是较为明确的。然而之所以出现这种局面,有多方面的因素:一是作为一种民间理论尚未取得汉代经学独尊的统治思想地位,缺乏儒学的政治化、工具化的高度自觉意识,此乃时代政治原因。二是作为易学与哲学史上一种早期草创的儒道互补的新型世界观,其秉承儒道的合理哲学理念以及致力于儒学形上学建构的同时,其理论的重心既要着眼天道,又要关注人道,尤其是儒道、天人形上意义上之内在融通,故而就其对入道的道德伦理政治哲学之覃思与阐发而言,在某种程度上可能逊色于倾心于社会政治思想研究的孔、孟、荀。至于其倡导的天人、儒道尤其是名教与自然(天道)之合一以及如何合一之理论,则更是需要伴随时代的发展而作为时代哲学主题而不断得以深化,如汉代宇宙论形态的究天人之际、魏晋玄学本体论形态的自然与名教以及宋明宇宙论与本体论统一的理学形态的境界之学。三是儒家道德伦理政治哲学

就其理论本身而言,既是一个由浅到深、由粗到精的理论深化过程,也是一个具有时代性的历史发展进程。《易传》中的具有形上性的道德伦理政治哲学,毕竟具有草创的不完善性思想特征。四是出于注解《周易》经文的种种限制,尽管很多情况下都透现出《易传》关于政治哲学的终极诉求,但其政治思想仍然是颇为支离、驳杂。以上分析尽管不一定完全确切,但有一点是明确的,那就是《易传》将《周易》的根本旨宗或易道的本质内容归结为纲常名教政治哲学这一观念及其表述,缺乏纯粹性、明确性与典型性。而在易学史上真正较早的将《易传》这一观念通透出来得以朗显的,正如上文所述的是处于经学繁荣时期、不受注经束缚的象数易学家京房。从这种意义上讲,京房对深化《易传》的儒家政治思想的理论贡献,是不可低估的。《易纬·乾凿度》完全承继并高扬了京房的这一理论:“《易》者,所以经天地,理人伦,而明王道。是故八卦以建,五气以立,五常以之行。象法乾坤,顺阴阳,以正君臣父子夫妇之义。”又称:“八卦之序成立,则五气变形。故人生而应八卦之体,得五气以为五常,仁、义、礼、智、信是也……故道兴于仁,立于礼,理于义,定于信,成于智。五者,道德之分,天人之际也。圣人所以通天意,理人伦,而明至道也。”在京房与《易纬》看来,《周易》尤其是汉易象数化的《周易》就是一部合乎天道的理论指导功能与实践调节功能相结合的、实现王道大业的政治哲学经典,用《乾凿度》的话来说,就是“《易》者,所以昭天道,定王业也”。京房与《易纬》的这一思想,对后来的《白虎通》以纲常名教为核心的神学哲学体系的建构,产生了重要的影响。同时,通过《白虎通》,《周易》尤其是卦气说象数易学作为道德伦理政治哲学、政治统治思想工具、政治调节改善手段的观念与理论,亦得到了更进一步的深化以及

国家法典式的确认与倡导,并泛化为一种社会共识。在这种易学及经学背景下,许多经学家尤其是今文经学家或士大夫,借助于天人感应、阴阳灾异为理论基础的卦气理论这一范式,对现实社会政治适时地给予了批评与抨击,并提出了诸多切中时弊、抓住要害的理性而现实的政治主张。在王权强大、经学繁荣时期,君主大多情况下能够虚心地接受这种对王权的限制与调节,如下诏责己,警示自我,采取措施,改善朝政,缓和矛盾,拯救危机等等。对此,《汉书》及《后汉书》有颇多的记载。孟、京与《易纬》的以天人感应、阴阳灾异为理论基础的卦气说象数易学,其理论的神学宗教巫术原理,无疑是极为荒谬的,故而遭到了后世易学家与哲学家的诸多批判。但从客观历史的角度来看,卦气说象数易学所蕴涵的丰富的社会政治思想以及所发挥的社会政治指导与调节功能,却有着历史的合理性。应当说,卦气说象数易学对于稳定封建政治秩序,巩固封建专制政权,促进封建经济的发展,加速封建化的进程等,都曾经产生过某种积极、正面的作用与影响。卦气说象数易学之所以在汉代三百年的历史发展中富有旺盛的生命力,其中重要的原因就在于其顺应时代需要与社会思潮,作为一种新型天人之际之学视野下的政治哲学,在汉代社会的政治生活中能够发挥极为特殊的作用与影响。东汉中期以后,伴随着王权的式微、经学的衰落,包括易学在内的整个经学渐趋远离政治,卦气说象数易学的天人感应、阴阳灾异之政治思想与政治功能亦日趋丧失。然而,剔除了神学迷信成分的卦气说象数理论本身,却被注经派象数易学所继承与发展。在郑、荀、虞为代表的后象数时代,尽管其易学的现实政治意义与作用被消解,但其易学中所蕴涵的政治理想却是异常的强烈,这与现实政治的极度黑暗形成了鲜明的对比。怀有社会责任感的易学

家与经学家,对于如何恢复社会政治秩序的稳定,结束动荡不安的混乱局面等政治性根本问题,给予了积极的思考并提出了政治主张。而由于政治的黑暗以及远离政治,这些政治思想与政治主张无法诉之于现实政治中,只能凝结于其政治理想的理论之中。如荀爽的阴阳升降说以及虞翻的之正说亦即承继于荀爽的成既济定说,都是蕴含着对王权衰微,外戚、宦官、乱臣专权的黑暗以及混乱现实政治的一种强烈的抨击与理论的回应。这种以象数易学这一理论形态所开显与阐发的政治理想,对于丰富后世封建统治的政治理论,赋予易学以时代政治理想的生命力,彰显《周易》的政治理想与政治智慧,都有着重要的历史现实意义与理论意义。

三是深化了《易传》天人合一的整体性和谐价值理念,凸显了和谐价值理想的终极诉求。前文上篇中业已提出,作为对先秦哲学理论上的一次全面整合、概括与开新,《易传》建构了以儒道互补为框架的天人合一的哲学思想体系。这一新型的世界观认为,宇宙是一个天人合一的统一整体。而宇宙成为一个具有内在性、有机性、系统性、动态性的统一整体之可能性、应然性与必然性,就在于本根于“太极之气”的宇宙生成论之天人同源(同始、同基)、统贯于“一阴一阳”的宇宙本体论之天人同道、立足于“继善成性”的性命论之天人同理(“性命之理”)。在此基础上,《易传》进一步认为宇宙统一整体的本原特性又表现为和谐性。就是说,宇宙是一种和谐性的整体或整体性的和谐,宇宙的整体性与和谐性是一而二、二而一的关系。《易传》在确立宇宙的天人合一整体性前提下,尤为强调与突显宇宙整体的和谐性,目的在于建立一种以和谐为最高价值原则、终极价值追求的具有哲学普遍意义的新型价值观。就此而言,《易传》的和谐理

念是其哲学理论的出发点与归宿点,和谐价值观是其哲学理论的思想精髓。在《易传》看来,和谐是宇宙的本质特征,和谐是宇宙的整体和谐,既是天道的自然和谐,也是人道的社会和谐,更是自然与社会的天人整体和谐。《易传》认为,就宇宙整体性和谐的表现形式而言,既内在的表现为形而上的“天道曰阴与阳”亦即“一阴一阳”的相辅相成、相济相应的必然性自然规律、“人道曰仁与义”亦即具有普遍意义的既亲又尊、既尊又亲的应然性社会法则,以及“穷理尽性以至于命”、“与天地合其德”的统天人、合物我的自然必然性与社会应然性合二为一的境界性追求;又外在的展示为天道“元亨利贞”的万物春生夏长秋收冬藏的自然有序性、人道“仁义礼智”的贵贱有等、尊卑有别、君臣有应、父子有亲、夫妇有爱、兄弟有情、朋友有义的社会有序性,以及“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”的自然与社会和谐状态的理想诉求。总之,《易传》的和谐理念与和谐价值观,既有内在的形上性、境界性的一面,又有形下性、现实性的一面,是内在与外在、形上与形下、理想与现实的有机统一。应当说,《易传》所确立的和谐价值观,既是对先秦和谐理论的总结与创新,又是对人类追求和谐的天性的哲学升华,由此为中国传统哲学尤其是儒家易学与哲学的和谐价值学说奠定了理论基础。《易传》之后,伴随着时代的发展,儒家学者对《易传》的和谐价值思想从不同方面给予了继承与开显。如宋明理学倾心于其和谐价值观的内在、形上境界层面上的深度发明,而汉代易学与经学则致力于其和谐价值观的外在、形下现实意义上的神学深化,并以此作为其象数易学与经学的思想基础。

需要指出的是,《易传》尽管亦关注于自然与社会整体和谐

的形下现实性与存在状态,但从整体来看,仍然是从理性价值的意义上,本着推天道以明人道的精神,以天道自然和谐的必然性论证人道社会和谐的应然性,认为只要人道合乎天道,就能实现自然与社会的整体和谐。这种立足于理性价值的理论论证固然具有传统哲学的普遍意义。然而,哲学还需要发挥经验知识的认识论和方法论的作用,才能保障其理论的实践指导功能。否则,其理论最终也只能沦为束之高阁的空谈无用之学。显然,《易传》对此尚未有具体理论建树。也就是说,《易传》只论证了自然与社会整体和谐的可能性、应然性与必然性,而就主体(社会)而言如何实现这种整体和谐未作具体回答。换言之,自然的和谐与否与社会的是否和谐二者之间到底有什么样的具体联系、具体影响?主体(社会)如何认识与把握这种联系与影响?从而采取具体的原则与措施,以实现天人的整体和谐。这是《易传》和谐理论由天道自然下贯到人道社会之后需要深化的理论问题,也是其天人关系需要深化的核心问题。《吕氏春秋》与《淮南子》中的那些杂有哲学、神学与科学多种成分的天人感应思想,正是体现了秦汉之际人们对《易传》为代表的儒家和谐思想、天人关系理论的积极思考与思想认识,并直接导源了秦汉以来的天人感应社会思潮。儒学独尊之后,董仲舒继承并发展了《易传》天人合一的整体和谐思想。将《易传》的天人同源具体深化为“人副天数”的“天人同构”,将《易传》的天人同道直接明确为“王道之三纲可求于天”,将《易传》的和谐理念理解并规定为宇宙的本原,如所谓“和者,天地之所生成也”(《春秋繁露·天地阴阳》)等等。在此基础上,董仲舒着眼于天人、自然与社会如何实现整体和谐,将天人感应神学目的论引入到天人关系中来,建构了宗教神学世界观。在董仲舒看来,“天者,百

神之君也，王者之所最尊也”（《郊义》）。“天”作为具有喜怒之意志、赏罚之权威的至上神，统摄天人、自然与社会。就天人关系而言，王者承天意而治于世，天意以赏罚监督王者治政之好坏善恶。其监督的形式与手段是祥瑞尤其是灾异亦即地震、旱涝、气候失调等灾害及怪异现象。王者治政有道，天意则赏之于祥瑞或灾异的消除，治政无道则天意以灾异加以警告，王者知失而改善朝政则灾异消之，若王者执迷不悟天意则以更严重的灾异给予惩罚。董仲舒特别强调天意与王者、灾异与治政的这种直接感应与联系，尤其是王者治政对天意灾异的直接影响。正如其所谓：“凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失，乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之，惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁而不欲陷人也。”（《必仁且智》）就自然与社会的整体和谐而言，祥瑞尤其是灾异的消除，意味着自然调适、社会安定、自然与社会的整体和谐。这是董仲舒创立天人感应、阴阳灾异的神学目的论的终极目的。董仲舒的这种天人观、和谐价值观，尽管在哲学上由《易传》的理性而倒退为信仰，但却在神学哲学的基础上，使《易传》天人关系变得更加直接与紧密、和谐价值观变得更具现实性与丰富性。就此而言，是对《易传》天人合一的整体和谐价值观的一次具有创造性的理论深化，也是汉代经学的政治化、工具化、现实化思想特征在天人整体和谐价值观上的理论反映，更是对秦汉之际兴起的天人感应社会思潮的进一步神学化、哲学化及国家意识形态化。

董仲舒的天人感应、阴阳灾异神学目的论，是汉代卦气说象数易学得以建立与发展的观念背景、思想基础与理论依据。在董仲舒为代表的汉代经学尤其是今文经学看来，灾异就是天意。

而对灾异的具体认识、解说与推测对于顺从天意、改善朝政以实现自然与社会的整体和谐,是汉代国家政治生活中的头等大事,也是经学需要在理论上进一步具体深化的重大课题。以孟、京与《易纬》为代表的卦气说象数易学,正是直接凭借董仲舒的神学理论,沿着其天人合一的思维路向,运用具有创发性的囊括天人的象数系统或宇宙图式,利用天文、历法等自然科学知识成果,将体现天意的合目的性的自然现象如一年四时、十二月、二十四节气、七十二候等等,依据某种原则统统地收摄进来,形成了非常具体而系统的卦气理论。根据这种卦气理论对自然现象尤其是阴阳灾异进行全面、细致的解说,从而对国家政治生活给予具体的指导与调节,以实现消除灾异的自然风调雨顺、改善朝政的社会稳定繁荣的天人整体和谐之目的。应当说,卦气说象数易学的思想体系是极为庞大的,其涵摄的自然与社会的思想内容是颇为丰富的,其卦气理论原则是非常具体而现实的。易学家顺应时代需要,殚精竭虑的覃思与辟创这种新型天人之学的象数易学,其观念的出发点与落脚点或者说思想的终极旨归无疑是《易传》所确立的和谐理念与和谐价值追求。卦气说象数易学尽管是一种神学哲学,但其卦气理论始终渗透着和谐的深沉宇宙意识与和谐的浓郁人文关怀。京房强调其象数易学“断天下之理,定之以人伦,而明王道……法象乾坤,顺于阴阳,以正君臣父子之义”。这是从天人合一的角度,对卦气说象数易学实现自然与社会整体和谐的功能与宗旨,所作的一种宏观性的理论概括。《易纬·通卦验》称:“凡《易》八卦之气,验应各如其法度,则阴阳和,六律调,风雨时,五谷成熟,人民取昌,此圣帝明王所以致太平法。”所谓“六律调,风雨时,五谷成熟,人民取昌”是指自然与社会的整体和谐状态,所谓“圣帝明王”是指

善理朝政、安邦治国的有道之君。这既是将卦气说象数易学视为实现自然与社会整体和谐亦即天下太平的理论圭臬,同时也是从正面强调人事政治对自然和谐的直接作用。《通卦验》又说:“夫八卦谬乱,则纲纪坏败,日月星辰失其行,阴阳不和,四时易政。”这又是从反面说明“纲纪坏败”的人事政治对自然失调的直接影响。《通卦验》又称:“月食杂贵,臣下不忠,日食则害王命,道倾侧,故月食则正臣下之行,日食则正人主之道……日月薄食,列星失其次,而水旱代昌,谗谀日进,忠臣日亡,万物不成。”这是以具体的阴阳灾异卦气理论,说明自然秩序的和谐与否与社会政治的是否和谐二者之间的密切关联、感应与互动。《易纬》中关于此类甚为具体的卦气理论记载尽管有些驳杂,但却颇具广博之规模。很显然,《易纬》作为对孟、京以来卦气说象数易学的一次理论总结,彰显了和谐理念与和谐价值观的理论具体深化之思想特征。《易传》立足于阴阳哲学对先秦诸子尤其是儒家和谐思想的理论整合与概括,对于汉代经学进一步在阴阳气论哲学基础上将和谐理论引向具体深入,产生了非常重要的影响。例如董仲舒以阴阳气论阐述和谐的宇宙本原性就颇为鲜明:“和者,天之正也,阴阳之平也,其气最良,物之所生也。”(《天地阴阳》)“天道之大者在阴阳。”(《汉书·董仲舒传》)此是将阴阳和谐之气理解并规定为天道的本质、天地万物得以生成的本始。就汉代经学对《易传》和谐思想的理论具体深化而言,如果说董仲舒迈出了具有方向性的关键重要的第一步,那么孟、京与《易纬》的卦气说象数易学则是对经学的这一中心哲学议题,给予了全面的理论回应。这种理论回应使得天人关系尤其是如何实现自然与社会整体和谐问题,真正落实到了实处。这不仅标志着汉代易学顺应时代发展的政治需要与天

人感应的社会思潮,以象数易学这一新型的理论形态对易学自身的一种理论深化,更是以众经之首的重要地位对董仲舒所辟创的汉代新儒学的一种理论深化。卦气说象数易学通过对《易传》和谐思想的理论具体深化,对于在现实国家政治生活中发挥易学与经学的指导与调节这一特殊功能与作用,弘扬儒学经世致用的基本精神与思想传统,无疑具有广泛而深刻的理论与现实意义。卦气说象数易学和谐理论的显著思想特征,表现为既着眼于社会现实,亦即和谐价值的现实化、具体化,又关注于和谐价值之必然性、应然性,亦即和谐价值的理想化与超越化。就是说,强调在现实中实现和谐的价值理想,以和谐的价值理想反观、评判现实。从而使和谐价值观在现实与理想之间,维持着一种调适的平衡张力,避免了偏执于一端而沦入失去理想性的完全现实世俗功利或失去现实性的完全主观臆想空谈。因为失去理想性的和谐与失去现实性的和谐,其本身就不是一种平衡和谐,而是对平衡和谐的损害。因此说,卦气说象数易学的和谐理论是对《易传》的现实主义与理性主义相结合之和諧思想的深度发挥与阐发,也是在现实意义上彰显了儒家和谐价值理想之终极诉求。东汉中期以后,随着经学的衰落,这种以天人感应为理论基础、阴阳灾异为表现形式的象数易学和谐价值观及其政治指导与调节功能,遭到了来自于最高统治集团本身的破坏与消解。与经学渐趋远离现实政治相适应,汉代易学尤其是注经派象数易学的和谐思想,在黑暗的政治面前,只能诉之于常规的学术研究了。尽管现实的黑暗政治践踏了和谐,但人们对和谐的愿望更加强烈,易学家、经学家对和谐理论的覃思更加积极与迫切。作为注经派象数易学的著名代表,荀爽扬弃了孟、京与《易纬》等传统今文经学以天人感应、阴阳灾异为思想基础的和

谐理论,重新复活并开显了《易传》理性价值意义上的和谐思想。前文上篇中业已指出,先秦儒家始终秉承和谐价值理念与和谐价值理想。孔子立足于德性人道将其和谐的追求表述为“中庸之为德也,其至矣乎”(《论语·雍也》)、“礼之用,和为贵,先王之道斯为美”(《学而》)。《中庸》开始把体现和谐思想的“中”、“中和”、“中庸”等价值理念提升到了本体论的哲学高度:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”承袭儒家这一和谐思想,《易传》从天人合一的观念出发,运用阴阳哲学赋予和谐这一价值理念以宇宙本体天道的意义。所谓“一阴一阳之谓道”,就是阴阳和谐之道、阴阳和顺之理(性命之理),和谐作为宇宙本体之道统天人、合性命,亦即所谓“圣人之作《易》也,将以顺性命之理”、“和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命”等。并把“乾道变化,各正性命”、“首出庶物,万国咸宁”的自然与社会整体和谐的最高理想状态名之为“太和”。《周易》强调“立象尽意”,故此《易传》通过创发性的爻位说对其和谐的哲学思想作出了象数解读。就爻体而言,《易传》认为在一卦六爻的象数模式中,爻体有阴阳之位、二五之中、阴阳相应的象数体例。六爻中同时具备当位、处中、相应的情形是九五与六二,九五以阳居阳位、处上体之中、与六二相应,六二以阴居阴位、处下体之中、与九五相应。这种典型的爻体象数范式,就其天道的自然层面来说,无疑确立了天尊于上、地卑于下的“天地定位”、尊卑有序以及“万物资始乃统天”、“万物资生乃顺承天”的“阴阳合德而刚柔有体”自然和谐最高价值标准。就其人道的社会政治层面来说,君临天下之人主具有中和至德而应于六二之臣下,处于正位之臣下具有中和盛德承应于九五之君王,这又确立了君尊于上、臣卑于下的

“君君臣臣”、贵贱有等亦即儒家“义”之“尊尊”与“天(君)德不可为首”、“含章可贞,或从王事”亦即儒家“仁”之“亲亲”的君臣相辅相成、相济相应之社会政治和谐最高价值原则。爻体的这种典型象数范式,其“当位”强调的是天地、君臣尊卑贵贱的阴阳之分,《易传》认为这是宇宙自然秩序的本然与必然,也是社会秩序的实然与应然,更是保障自然与社会整体和谐的重要前提。如果颠倒了“天地成位”亦即天地各失其位,那是不可思议的宇宙灾难,亦即其所谓的“乾坤毁”。如果君不君臣不臣、父不父子不子,那势必造成“臣弑其君、子弑其父”的社会政治极度的动荡与混乱。如此,自然与社会的和谐便无从谈起。其“相应”主张的是在天地、君臣阴阳之分基础上的阴阳之合,这既是自然和谐的天道阴阳和顺的内在必然规律,也是社会和谐的内在必然要求,更是自然与社会整体和谐的阴阳和顺“性命之理”的本质内涵。《易传》认为,天地、君臣的阴阳之和就是指以阴顺阳、以阳顺阴,这是走向自然和谐、社会和谐的必由之路。就作为宇宙本体的阴阳之道或性命之理来说,阴阳之分与阴阳之合乃是“道”、“理”的一体两面,二者是一而二、二而一的关系。尽管如此,《易传》强调阴阳对立的目的与意义在于追求与实现阴阳的和谐统一,这也是整个儒学的价值取向、思维特征与思想特质。《易传》强调阴阳当位基础上的阴阳相应,其必然结果就是其“处中”所标识的中和德性原则的确立。所谓中和,就天道、君道而言,就是《乾·象》所谓“用九,天德不可为首也”。此天德亦为君德。对此,孔颖达《周易正义》有准确的疏解:“九是天之德也,天德刚健,当以柔和接待于下,不可更怀尊刚为物之首。”在《易传》看来,天德本为“行健”、君德本为“自强不息”,天、君之阳居于上体之位,意味着具有谦和仁爱之美以接

于地道以成万物、应于臣下以治于世。就地道、臣道而言,就是“厚德载物”、“坤道其顺乎?承天而时行”、“含章可贞,或从王事”。地、臣之阴居于下体中位,以“含万物而化光”、“敬义立而德不孤”的中和美德,卑应于尊、下顺于上。《易传》通过处中这一象数形式,对孔子中庸(和)至德的主体价值原则从天道、天德的层面作了形上说明,并从君德与臣德两个方面强调了中和德性原则的重要性。总之,《易传》通过当位、处中、相应的这一典型的爻体象数范式,论证并彰显了集阴阳之殊分(当位)、阴阳之和顺(相应)及中和之美德三位一体的和谐思想,乃是自然和谐、社会和谐、自然与社会整体和谐的最高价值原则。《易传》不仅重视运用爻体的这种象数范式说明和谐的价值原则,同时也重视运用卦体的象数范式阐发其和谐的价值理想。按《易传》体例,一卦六爻均当位而相应(含处中),唯有既济卦具备这种典型的卦体象数范式。《彖传》称赞此卦六爻的当位为“刚柔正而位当也”,认为此卦的“初吉”源于六二“柔得中也”,认为九五的“实受其福”乃“吉大来也”,亦是根于九五当位、处中而有应。在《易传》看来,既济卦这一象数范式,充分彰显了“首出庶物,万国咸宁”天下太平亦即“各正性命,保合太和,乃利贞”之自然与社会整体和谐的价值理想。《杂卦传》将这种天下和谐稳定简言之:“既济,定也。”《周易》始终具有“居安思危”的强烈忧患意识,《彖传》于此卦强调“君子以思患而豫防之”,则恰恰说明既济卦这一象数范式对和谐价值理想的表征。

荀爽以人文理性的高度自觉意识,以儒家以天下为己任的强烈社会责任感,着眼于东汉中晚期外戚、宦官专权的黑暗政治所导致的君不君臣不臣的君臣失位,党锢之祸所引发的君臣关系的极度冲突,中和仁爱之德在最高统治集团内部君臣身上的

彻底沦丧,社会政治和谐秩序的濒临崩溃以及和谐价值理念与和谐价值理想的社会性消解等等。由此现实出发,加速了对和谐价值理论的重新思考与积极创新,以填补以天人感应、阴阳灾异为思想基础的传统宗教神学和谐理论日趋衰亡而出现的理论真空地带。荀爽的理论视角无疑聚焦于《易传》理性价值意义上的和谐思想,从中寻绎其学理上的依据。荀爽深刻地洞察到《易传》以当位、相应、处中为核心的爻体象数范式昭示和谐价值原则、以既济卦的卦体象数范式彰显和谐价值理想的理论意义。又根据《易传》关于阴阳进退消息在象数结构上表现为“变动不居,周流六虚”的思想,将《易传》在既成象的静态意义上的爻体象数范式与卦体象数范式,改造为在未成象的动态意义上的爻体卦体象数范式。这一象数范式就是其象数易学体系中的核心内容——阴阳升降说,阴阳升降说的本质思想又标举为阳升阴降,阳升阴降又凸显为乾二升至坤五,坤五降至乾二。乾坤两卦阴阳爻经过如此升降消息,则乾坤两卦最终成为两个表征着和谐理想的既济卦。荀氏阳升阴降中的这一典型象数范式,就理论层面而言,很显然是来源于对《易传》爻体象数范式中的当位、相应与处中的和谐价值原则以及既济卦体象数范式所蕴涵的“保合太和”的和谐价值理想之承继与开新。就现实的层面而言,是对黑暗政治践踏封建纲常名教而导致社会极度不和谐的反思与批判,其象数范式所昭示的和谐价值理论,具有非常强烈的现实针对性。总之,荀爽通过其创发的一种具体而明确的新型象数范式,从天人合一的角度,确立其和谐的价值理念,阐发其和谐的价值理想,这既是对《易传》和谐理念与和谐理想的理论深化,同时对其后的虞翻和谐价值观及其象数易学理论都产生了重要影响。虞翻的象数易学体系尽管极为庞杂,然而

其中始终渗透着颇为深沉的和谐价值理念,而且这一和谐价值理念是蕴涵于其释经的象数体例对经文的注释之中。例如,凡不当位之爻必要变正的之正说,是其释经的基本或核心象数体例。而之正说的爻变原则的价值取向,无疑是受到了荀爽阴阳升降说中乾二升坤五、坤五降乾二这一典型象数范式的影响。而之正说的必然结果是对既济卦这一象数范式的肯定以及这一象数范式所蕴涵的和谐价值理想的强烈诉求。虞翻将“成既济定”理解并规定为极具理想性的象数范式、释经体例,这本身就体现了其对《易传》以及荀爽和谐思想的一种象数性的理论深化。虞翻生活于东汉末年军阀割据之乱世,尽管其易学在理论上带有某种道家色彩,但其儒家的学术立场是鲜明的,自然亦不乏儒家传统的担当意识。现实社会和谐秩序的长期被践踏与儒家和谐文化理想之间形成了强烈的冲突,如何恢复社会和谐秩序,消弭这种冲突,成为那个时代非常重要的哲学议题。对此,作为易学家、经学家的虞翻与同荀爽一样,必然对这一紧迫而现实的问题作出理论上的回应。但是,虞翻的这一理论回应不是建立在人文理性的义理阐发基础之上,而是立足于将义理的绝对象数化、甚至将象数直接等同于义理这一极端的象数形式。又由于受到以象释经的种种束缚,从而导致其包涵和谐思想在内的文化理想之义理内容,被象数遮蔽而难以寻绎,这充分地暴露出其典型的经学象数思维的弊端,也是一种极大的遗憾。对此,王弼之后的诸多易学家、经学家有着较为清醒的认识,并给予了切中要害的批评与抨击,我们也基本认肯对虞翻的这种批评与抨击。但需要强调的是,不能由此而认为虞氏易学是毫无文化理想的象数游戏。站在虞翻象数易学的立场来看,其文化理想的义理内容反而是颇为丰富而精湛的,只是隐涵于象数之

中,需要我们的深度挖掘并通透出来。例如,虞翻在荀氏阴阳升降说与卦变说基础上,建构了一个以卦变说为核心的象数结构体系,这是一个囊括天人的具有鲜明的整体性、系统性、动态性、有机性、和谐性的宇宙图式,也是易学史上颇为成功的一种象数模型。这种象数模型在本质上是一种典型的象数化天人之学。天人之学作为中国传统哲学尤其是儒家哲学的核心问题,尽管伴随着历史的进程、时代的不同,其理论形态亦富有多元性,如汉代的经学、魏晋的玄学以及宋明的理学等,但却殊途而同归于一个共同的思想宗旨,这就是如何理解与规定并最终实现天与人、自然与社会的整体性和谐。在任何时代,和谐既是一个现实问题,也是一个理论问题。在先秦以来的传统哲学尤其是儒家哲学看来,更是一个具有终极性、形上性的宇宙本原、本体问题。这是《易传》以来的易学家、哲学家建构其易学与哲学思想体系的理论出发点与落脚点。虞翻作为汉代象数易学的集大成者,之所以要建构颇为庞大的象数易学体系,从表面看来是为了以象释经,事实上也的确是如此,但其深层次的思想动因及理论依据却是根植于天人合一观念下的具有宇宙本原、本体意义的自然与社会整体性和谐。虞氏努力地将其和谐价值理念与和谐文化理想内在地涵化于其象数理论之中,然后通过象数理论对其和谐理念与和谐理想给予范式化、规律化、绝对化的认肯与规定,并企图通过象数易学这一特殊的理论形态表征与彰显儒家和谐思想及其终极追求。《周易》的象数与义理作为形式与内容,固然有着不可分割的统一关系,但二者毕竟有着较大的区别。因此,虞翻在进行对其和谐思想的几近绝对象数化的理论创建过程中,颇为艰辛,牵强穿凿、象不达意之处自然难以避免,但并不能因此而否定其具有象数化特征的和谐思想之理论意

义。虞氏和谐思想的象数化,集中体现了汉代象数易学和谐思想的理论特征,这不仅在内容上深化丰富了《易传》和谐的思想精髓,更在理论形态上使儒家的和谐思想获得了多维向度。使儒家和谐思想更加丰富多彩,更具时代的鲜明性与典型意义。

总之,通过如上三个方面的具体分析,我们对于汉代象数易学天人之学的哲学本质以及其中所蕴涵的丰富的政治思想、和谐价值理论,有了一个基本的了解。在此基础上,我们的总体看法是,我们固然能够认清汉代易学尤其是孟、京与《易纬》为代表的占验派象数易学天人感应、阴阳灾异思想的宗教神学对哲学理性反动消极的一面,但由于其本质是一种合乎时代发展的政治需要与社会思潮的新型天人关系,我们就不能简单地将其归结为一般宗教巫术。我们同样可以清醒地认识到以郑、荀尤其是虞翻为代表的汉代注经派象数易学,拘泥于以象释经所造成的削足适履、方凿圆枘的曲解经意这一深刻教训,但由于其本质亦是一种象数化的天人之学,因此,其价值理性的哲学意义不能由此而被否定。我们固然不反对自古文经学者班固对京房等今文学家“假经设谊,依托象类”(《汉书·眭两夏侯京翼李传赞》)的不合道统之悲叹与告诫,以至于王夫之抨击京房以天人感应、阴阳灾异为思想基础的卦气理论之幼稚与荒谬(详见《读通鉴论》卷四)。但京房为代表的卦气说象数易学所蕴含的儒家政治思想、和谐的文化价值理想,在王权强大、经学繁荣时期对汉代现实国家政治的指导与调节以及稳定封建社会政治和谐秩序所产生的进步作用,则是具有客观历史的合理性。东汉中期以后的注经派象数易学在复活《易传》价值理性基础上的政治哲学以及天人和谐的文化价值理想,尽管难以诉之于现实的

黑暗政治生活,但却程度不同地渗透着对现实黑暗政治与混乱社会局面的反思与批判,只是这种反思与批判在形式上内化为一种独特的象数理论而已。总而言之,汉代易学作为一种典型的象数学派,其在易学史、哲学史以及文化史上所产生的现实与理论上之作用与影响,应从积极与消极的正反两方面给予历史的、具体的客观分析与评价。